

Africa 2000

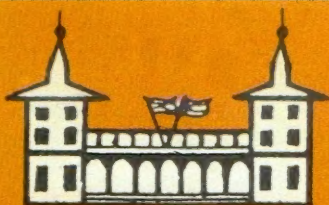
Revista de Cultura

Año VI • Época II • Núm. 14 • 1991

Edita: Centro Cultural Hispano-Guineano • Malabo (Guinea Ecuatorial)



IDENTIDAD CULTURAL Y POLITICA DE DESARROLLO
EL MITO DEL REINO
BAMBARA Y LOS CUENTOS NDOWE



Edita:
CENTRO CULTURAL
HISPANO-GUINEANO
Apdo. 180 - Teléf. 2720
Malabo (República de
Guinea Ecuatorial)

Director del Centro Cultural:
Esteban Díaz-Maroto Martínez

Coordinan AFRICA 2000:
Donato Ndongo-Bidyogo
(Malabo)
Gerardo González Calvo
(Madrid)

Colaboran en este número:
Julián Bibang Oyee
Jacint Creus
Antimo Esono Ndongo
Manuel Fidalgo Carvalho
Joaquín Mbama Nchama
Trinidad Morgades
Donato Ndongo-Bidyogo
María Nsue Angue
Pascual Oko

Confecciona:
Diego Tapia

Contraportada:
Emisora Africa 2000
(Foto: TOEPKE-SERRANO)

Produce:
EDIMUNDO, S. A.

Imprime:
EDIGRAFOS.
c/ Edison, B-22
Polígono San Marcos (Getafe)

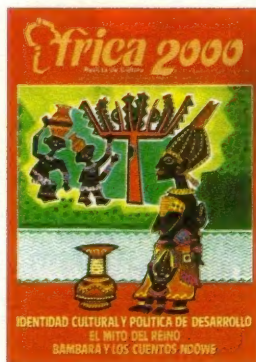
Publicidad:
AFRICA DOS MIL
Apdo. 180 - Teléf. 2720
Malabo (Guinea Ecuatorial)

Depósito Legal:
Ministerio de Información,
Turismo y Cultura 3/1986

© Queda permitida la reproducción total o parcial de los artículos y demás trabajos literarios del presente número, siempre que se cite la procedencia. Se agradecerá el envío de dos ejemplares de la reproducción.

Africa 2000

Revista de Cultura
Año VI • Epoca II • Núm. 14 • 1991



EDITORIAL

Nuestra olvidada memoria histórica
por Donato Ndongo-Bidyogo 3

El Nda-Bot de los fang
por Joaquín Mbama Nchama 4

Identidad Cultural y Política de Desarrollo
por J. A. Dorronsoro Ekuta 8

El derecho de «Habeas corpus» en la ley fundamental
por Antimo Pascual Oko 20

La última lección del venerable Emaga Ela
por Antimo Esono Ndongo 24

Antígona
por Trinidad Morgades 28

Plantas ornamentales en Guinea Ecuatorial
por Manuel Fidalgo Carvalho 32

El mito fundacional del reino bambara de Segú y los cuentos ndowe de Ilombe
por Jacint Creus 38

Ilombe en el poblado de los fantasmas 42

Dime cómo te llamas
por Julián Bibang Oyee 46

LECTURAS GUINEANAS
«El tambor» de Aranzadi
por María Nsue Angue 48

AFRICA 2000 expresa su línea de pensamiento exclusivamente en la página editorial. En consecuencia, no se hace responsable de la opinión de sus colaboradores ni se identifica necesariamente con el criterio expuesto en los textos que publica. La ética más elemental aconseja, no obstante, mantener la máxima pluralidad dentro de las normas de convivencia.

NUESTRA OLVIDADA MEMORIA HISTORICA

CUALQUIERA que pasee por nuestras ciudades y pueblos y tenga la curiosidad suficiente, se habrá dado cuenta de que los archivos de los organismos públicos están desparrramados por las calles. No es nada difícil encontrarse con un nombramiento oficial, o un documento interno de algún Ministerio, como envoltura de los buñuelos que se venden en los mercados, o en los mercadillos instalados por doquier en cualquier esquina de nuestras urbes. Hemos visto documentos del «Ayuntamiento de Santa Isabel» (nombre anterior de nuestra capital, Malabo) en un charco, haciendo compañía o sirviendo de caldo de cultivo a nuestros inseparables anófeles, portadores del paludismo cotidiano que nos azota. Y hemos oído jactarse a más de un funcionario de poseer en su casa mejores archivos que los que dejó en su Ministerio cuando fue cesado. Y tampoco es ningún secreto que muchos funcionarios hacen acopio de documentos de sus oficinas para poner en casa «archivos paralelos» con los que justificarse —¿de qué?— «algún día». Y no hablemos del Archivo Central de la Administración, que se encuentra en estado de tal desorden que en la práctica no sirve para nada.

Todo esto, bastante triste, significa que la Administración Central del Estado (y, por extensión, las Administraciones periféricas) no tiene conciencia de que la labor que se realiza es lo suficientemente importante como para que sea conservada para las generaciones futuras. No hay, pues, conciencia de la historicidad del trabajo cotidiano y, de seguir así, no vamos a legar a los futuros investigadores, a los futuros administradores y a los futuros administrados nada de lo que, con tanto sacrificio y con tanta burocracia, hacemos hoy.

Es cierto que la ominosa dictadura de Macías dejó tal caos en el país que es imposible reconstruir documentalmente su existencia. Los archivos coloniales fueron quemados, o se los comieron las ratas, o se pudrieron con la humedad tropical, y hoy resulta muy difícil que un ciudadano demuestre, por ejemplo, que posee legalmente una propiedad adquirida antes de 1980. Como, por otra parte, el sistema instaurado por la dictadura era el anti-Estado, era la vuelta a la tribu en el peor sentido del término, durante aquel mandato hubo horror a la letra fijada y, por ende, nadie pudo preocuparse de organizar una Administración que había dejado de existir.

También es cierto que la cultura guineana actual es heredera de la oralidad, de aquel tiempo en que nuestros bisabuelos lo confiaban todo a la memoria de un juglar. Pero también es cierto que los acontecimientos no eran tan complejos como

en la actualidad, todo era mucho más simple, y no se requería todo un Estado, con su aparato administrativo, para gobernar y ser gobernados. Sería un terrible anacronismo que confiáramos todo el trabajo de las administraciones públicas a la memoria de los funcionarios, lo cual sería, a su vez, un índice de la ausencia del Estado. La burocracia que exige la moderna concepción del Estado también exige un servicio de conservación y catalogación de esos papeles que producimos, sin los cuales nuestros hijos y nuestros nietos sólo verán un vacío en los veintitrés años transcurridos desde nuestro acceso a la independencia, como si aquí nadie hubiera existido durante toda una generación.

La supresión, hace dos años, de la Dirección General de Archivos, Bibliotecas y Museos fue el toque de alarma sobre la concepción que tiene la Administración pública guineana sobre esta cuestión. No es que fuera la tal Dirección General un modelo de organización, ni nunca poseyó ningún medio, pero su sola existencia era un recordatorio permanente de que el país necesita unos archivos, unas bibliotecas y unos museos donde conservar la huella del guineano sobre su tierra. Podemos incluso comprender las razones presupuestarias que pudieron conducir a su supresión, pero lo que no es comprensible desde ningún punto de vista, y menos desde el cultural, es que no haya hoy en Guinea Ecuatorial un organismo que vele por la existencia y conservación del patrimonio histórico-cultural. La Dirección General de Cultura tiene tan vastas competencias que la mayoría de ellas se diluyen en sí mismas, y no hay ninguna acción combinada con otros órganos de la Administración que evite la debacle cultural en que se encontrarán muy pronto, en veinte o veinticinco años, los futuros historiadores, sociólogos e investigadores en general, o los simples ciudadanos que necesiten algún documento o dato de la Administración.

Urge pues, una política clara en este sentido, que preserve el patrimonio archivístico del país, puesto que ya han pasado doce años desde el fin de la dictadura macista, pero perviven muchos de los vicios adquiridos en aquella época nefasta. La continuidad de la situación presente sólo puede hacer pensar que no interesa a los administradores actuales que en el futuro se sepa cómo administraron los intereses públicos, conclusión a todas luces contradictoria con el celo burocratizador que, de un tiempo a esta parte, se apoderó del funcionariado guineano.

Donato Ndongo-Bidyogo

EL NDA-BOT DE LOS FANG

El autor en un reciente artículo publicado en esta misma revista, ponía de relieve algunos elementos matrilineales de la ceremonia funeraria fang. Analiza en este artículo otro componente matrilineal de la estructura social de este pueblo, el Nda-bot.

Por JOAQUIN MBANA NCHAMA

Se sabe que el pueblo fang se compone de numerosos clanes exogamo-patrilineales. Cada uno de ellos, según muchos estudiosos, es la unidad superior de cuatro círculos familiares que son Nda-bot, Nvok-bot, Ayom-bot y Etunga-bot. En un orden ascendente el elemento inmediatamente superior contiene como una de sus partes al elemento inmediatamente inferior. Así Nvok-bot es la unión de Menda-me-bot, Ayom-bot lo es de Menvok-me-bot y el Etunga-bot de Meyom-me-bot.

No voy a discutir en esta ocasión la dimensión socio-epistemológica de los conceptos Nvok-bot, Ayom-bot y Etungabot. La confusión que los rodea merece un análisis independiente cuyos resultados publicaré próximamente. Mi



atención se centra entonces en los conceptos Nda-bot y Ayong (clan fang) como los dos pilares sobre los que descansa la sociedad fang. Pero si tuviera que seguir la lógica de la división anterior, el NDA-BOT se presentará como el elemento nuclear de la estructura social fang.

Los defensores del «patriarcado de la sociedad fang» lo definen como un grupo patrilocal, pues esa sociedad no podrá ser patrilineal en su unidad superior —ayong o clan— si no lo es en su componente básico: Nda-bot. Aunque, claro está, esos autores no se molestan en definir el elemento fundante del Nda-bot y de trazar su frontera respecto al clan o ayong. Configurar sin más el Nda-bot dentro de los límites del clan plantea serios problemas.

El objetivo fundamental de la crítica a los modelos culturales del pasado es promover la verdadera realización de todos en un mundo libre.



Porque:

— Dos personas del mismo clan o ayong pueden ser de Menda-me-bot diferentes (siendo «me» la partícula de plural).

— Dos personas de clanes diferentes pueden ser del mismo Nda-bot. Es el caso de los hijos de las hermanas casadas con hombres de otros clanes.

— Si un hombre hace un crío con una solterona, él no pertenece al Nda-bot de su padre biológico; si lo hace una solterona, sí pertenece al Nda-bot de su madre.

De esto se sigue que el elemento fundante del Nda-bot es la mujer y no el hombre. Que él no es grupo patrilocal, aunque, eso sí, tiene un componente patrifocal. Un Nda-bot puede existir en dos clanes diferentes y las dos o más familias que lo componen, manteniéndose unas relaciones no mediatizadas por el clan. Es el caso de los hijos de dos hermanas casadas con hombres de clanes o Meyong diferentes, los cuales guardan unos vínculos que se escapan al control clánico.

La pertenencia a un Nda-bot se justifica siempre con relación a un antepasado femenino común. Es la madre del padre a que, por sus numerosos hijos, en un hogar polígamo, dará origen a un Nda-bot diferente de otros Menda-me-bot que originan las demás esposas de su marido. Y dada la exogamia matrimonial imperante en la sociedad fang, será también la madre de la madre la que dará origen a un Nda-bot que comprende: los hijos de sus hijas casadas y los hijos de sus hijos.

Por extensión se puede considerar como formando un mismo Nda-bot a todos los descendientes de un mismo padre con madres diferentes, pero la rivalidad de éstas se transmite a los hijos y hace difícil la configuración —en términos de duración— del Nda-bot por vía paterna.

El problema de la poligamia

La poligamia se presenta entonces como la causa fundamental de la proliferación de los Menda-me-bot y quizás también de los clanes o Meyong-me-fang.*

La tradición narra que Afiri Cara, padre de los negros y los fang, al que no hay que confundir con el nombre del continente negro, era un polígamo.

Afiri Cara engendra a siete hijos (entre los numerosos que tuvo) de una misma mujer que se llama Nanengo Dos. Estos siete hijos fundan las subculturas de la cultura fang. Fang Afiri. Primogénito. Crea el clan fang o maquien.

Ocac Afiri. Crea el clan o subcultura ocac.

Mevú y Nden Afiri. Gemelos. No se separan. Crean el clan mevumed.

Eulu Afiri. Crea el clan Bulu.

Ngue Afiri. Unica hembra. De soltera tiene a Owono Afiri, que funda a los Ewondo.

Ntumu Afiri. Ntum-bastón. Llamado así porque cuando le dieron noticia a Afiri Cara del nacimiento del séptimo hijo de Nanengo Dos, llevaba en la mano un bastón (ntum) con tres nguít, tres medicinas. Por eso quiso que su hijo se llamara Ntum. Ntum creó el clan de los Ntum (1).

Los siete hijos de una mujer Nanengo Dos formaron el actual pueblo fang; los de otras mujeres del mismo señor, formarían los restantes pueblos negro-africanos. Saben que forman un solo pueblo basado en la comunidad de sangre; de hecho tienen una lengua propia y una cultura común. Los otros pueblos que los rodean son no-fang, sino Bilobilobo. Es decir, gente no perteneciente a la cultura fang.

Si el padre está como se dice en la base de la cultura fang, debido a que esta cultura tiene sus fundamentos en la posesión del cráneo del padre, ¿por qué se excluiría a los demás hijos de Afiri Cara en una cultura cuyo fundamento debiera ser su propio padre? La cita anterior, ¿no es otra prueba irrefutable del origen matrilineal de nuestro pueblo, de nuestros clanes y Menda-me-bot fang actuales?

Una sociedad puede evolucionar hacia un modelo u otro, pero de lo que no se puede esperar de la cultura de un pueblo es que se contradiga en su estructura fundamental. Los fundamentos de cualquier cultura son positivos. Por eso mismo no pueden servir de base a la explotación humana, de una persona sobre otra persona, del hombre a la mujer. Una inte-

EL NDA-BOT DE LOS FANG

rogación a los fundamentos de nuestra cultura conducen a la igualdad fundamental del hombre y la mujer. Que la poligamia es la causa de la escisión de pueblos y grupos sociales se ve con la creación de diferentes pueblos por los numerosos hijos de las diferentes esposas de Afiri Cara tras su muerte.

Cada hogar polígamo tiene en formación tantos menda-me-bot como esposas tuviere. Si los clanes actuales son fragmentos de clanes originales, producto de la separación de los hijos de los grandes jefes de la emigración, era porque tenían madres diferentes. Es casi imposible en la sociedad fang la separación total de poblados entre dos hermanos carnales, por el mecanismo de sucesión. Entre dos hermanos, a la muerte de uno el otro tiene el derecho de llevarse consigo las posesiones del difunto o venir a instalarse en su casa. Cuando eran de madres diferentes, tal paso será imposibilitado por la indudable oposición de la madre del difunto, que no permitirá que las «cosas» de su casa vayan a formar parte de los bienes de su rival.

La experiencia cotidiana demuestra que un polígamo fang reina sólo durante su vida. A su muerte, cada primogénito de sus diferentes esposas asume el mando de la casa de su madre. De ahí que un jefe fang no fuese más que un *primus inter pares* de los diferentes Menda-me-bot. Una pequeña dificultad es motivo suficiente para que los hijos de una misma madre se desaten de sus hermanos —del mismo padre— para fundar su propio poblado en las mediaciones del poblado o a una larga distancia de éste. Si un poblado fang tiene siete casas de la Palabra, ellas pertenecerán a siete Menda-me-bot diferentes, por tanto, a siete mujeres prolíferas diferentes.

Todo esto debería llevarnos a no volver a abordar la sociedad fang sólo desde la óptica patrilineal. Los estudiosos que la analizaron el siglo pasado ignoraban que se encontraban ante una sociedad en plena descomposición y eran incapaces de desembarazarse

de un arraigado prejuicio «patriarcal» sobre el fang. En efecto, la poligamia como el dominio del hombre sobre la mujer se introdujo entre los fang durante la emigración por motivos socio-ecológicos, la menor movilidad de las mujeres que estaba relacionada con las dificultades del embarazo y la lactancia en marcos migratorios, las bajas que la guerra causaba entre los machos producía el número de viudas, la introducción de la economía mercantilista basada en la venta del caucho y marfil antes del contacto con el europeo, etc.

Según todos los indicios, esta institución no parece corresponder al modelo de convivencia matrimonial original fang. La tradición de nuestros padres reconoce el origen común y simultáneo

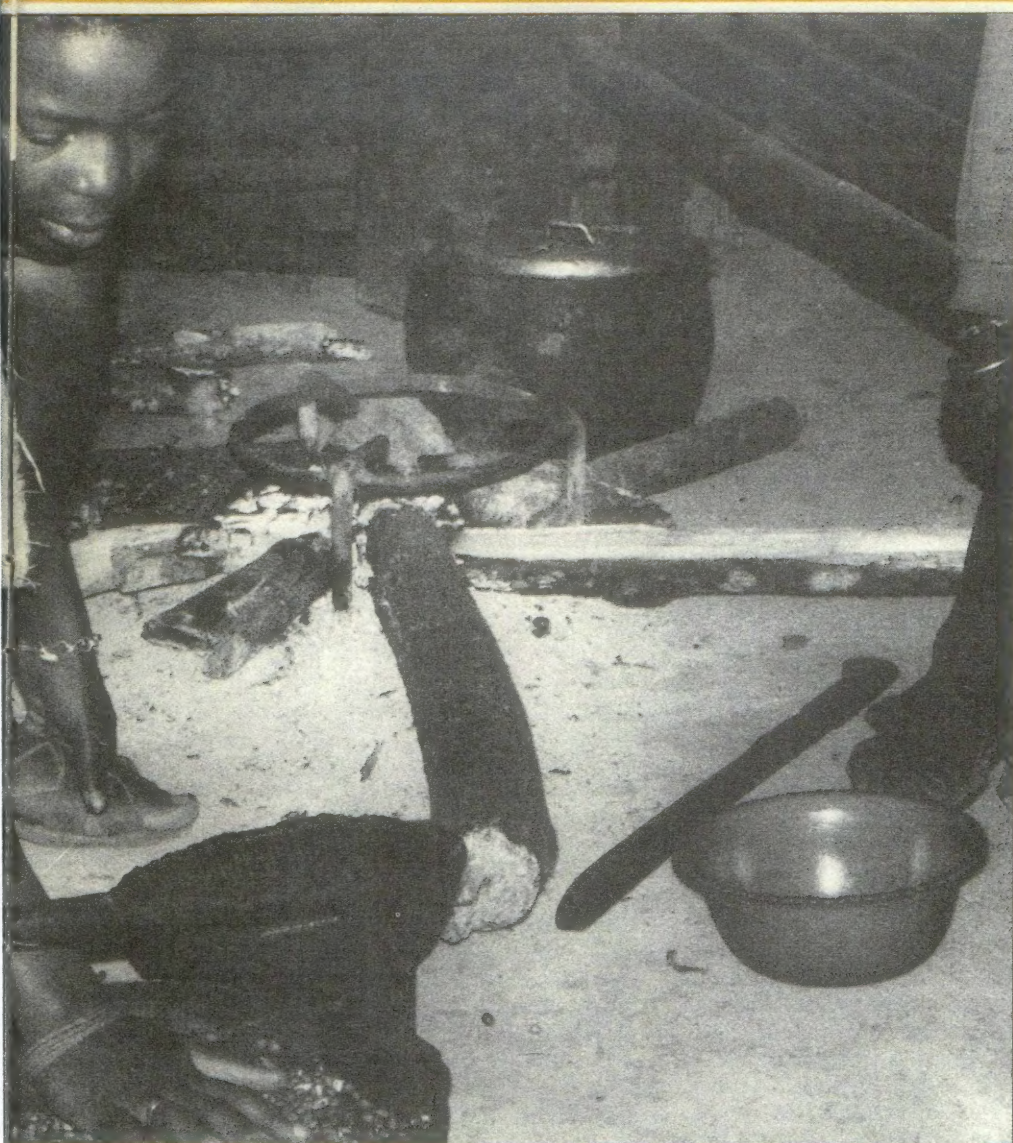
No se puede mantener eternamente una forma alienante y degradante bajo la excusa de una pseudocultura heredada en una situación de crisis, so pena de poner en entredicho la propia continuidad existencial.

—el uno no procediendo del otro— entre el primer hombre y la primera mujer: los dos salieron simultáneamente de dos huevos originarios bajo la acción del Espíritu. No hay algún mal que por bien no venga; el actual Bwiti ha sabido conservar magistralmente el relato de referencia. Este es un párrafo:

Al terminar de arreglar todas las cosas, Mebegue, Nkwa y Mbongwe se unieron y ponderaron dos huevos: un huevo dorado y un huevo blanco: los dos han incubado y los han guardado.

Entonces Sekome, por la mañana, se fue a encontrar a Mebegue, Nkwa y Mbongwe que incubaban los huevos. El lanzó entonces un grito espantoso; los dos huevos se reventaron y de ellos salieron dos bebés.





Sekome los tiró en la fuente del cielo y los hizo bañar en el agua de la vida.

Entonces denominó al bebé que estaba en el huevo dorado, Nzama, salido de Mebegue-Nkwa-Sokome y Mbongwe. Y el que estaba en el huevo blanco, Nyngono, salida de Mebegue - me - Nkwa - Sekome - Mbongwe. (2).

Dos componentes esenciales

Los dos componentes fundamentales de la estructura social fang —como el hombre y la mujer en una familia nuclear— son el Nda-bot y el Ayong. El primero representa la parte femenina y la segunda, la masculina. Están hechos para vivir en una relación de

complementariedad y no de subordinación. Cuando por razones conyunturales se produce el predominio de una sobre la otra, la persona como ser inteligente tiene que utilizar los medios racionales para restablecer el equilibrio original, principio y motor de todo progreso duradero.

No se puede mantener eternamente una forma alienante y degradante bajo la excusa de una pseudocultura heredada en una situación de crisis, so pena de poner en entredicho la propia continuidad existencial. Nuestros modelos culturales no están cubiertos de una inmunidad diplomática. La pequeña crítica de cada uno de nosotros los puede alcanzar perfectamente, crítica que tiene como objetivo fundamental el promover la verdadera realiza-

ción de todos en un mundo libre.

Esta libertad no es un libertinaje, precisamente porque nuestro clamor por la libertad hunde sus raíces en nuestra cultura perenne. Es como dice Eboussi Boulaga: «Las formas de alienación antigua se describen para promover otro comienzo, para denunciar su persistencia, su presencia latente y en prevenir los resurgimientos bajo otras formas» (3).

Con todo no pretendo declarar, desde la antropología, a la monogamia como la única convivencia matrimonial para todos los pueblos del mundo. Hablo del pueblo fang, cuya tradición desconoce la práctica de este modelo matrimonial en los comienzos de la raza. Nzama primer hombre —que los misioneros tradujeron por Dios— y Nyngono fueron nuestros primeros padres. La introducción de la poligamia entre los fang es la causa del desorden actual. Las micro-comunidades resultantes del odio acumulado por las mujeres en los hogares polígamos constituyen hasta la fecha una insuperable barrera para la concentración poblacional en estructuras viables capaces de promover un desarrollo a la altura de nuestro pueblo. Es inviable la poligamia. Ella provoca el odio, y éste acaba con todos nosotros.

Volvamos a la situación originaria cuando el primer hombre —Nzama— y la primera mujer —Nyngono— vivían en perfecta sintonía, para promover la participación de todos en un mundo plenamente humano. Y para que quede claro que el Ayong y el Nda-bot constituyen —como el hombre y la mujer en una familia nuclear— los dos ejes esenciales de la estructura social fang, concluyo con esto. En efecto, no se ha visto a una mujer llamarse Ayong ni a un hombre llamarse Nda: Ayong es un apellido común a los hombres fang y Nda es un apellido común en las mujeres fang.

NOTAS

(1) Iñigo de Aranzadi, *Tradiciones orales del bosque fang*, Archivo del Instituto de Estudios Africanos, n. 41 (Madrid, 1957) pág. 64.

(2) Jean Binet et al., *Textes religieux du «Bwiti-fang»*, págs. 221-222.

(3) F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, pág. 23.

IDENTIDAD CULTURAL Y POLITICA DE DESARROLLO

Cuando se habla de un país descolonizado, se hace referencia a un país independiente. El término no es aplicable a todos los países del Tercer Mundo, en especial a los que han accedido a la independencia política en los dos o tres últimos decenios. Y es que hay conceptos que, sin entrar en el rotundo campo de las definiciones, conviene aclarar.

EN la sociedad de las naciones, lo tópico es pensar que una nación es independiente cuando lo es sólo políticamente. Sin embargo, lo cabal es que esta denominación será válida y encontrará su verdadero significado sólo cuando la nación sea capaz de valerse por sí misma; en otros términos, cuando con lo que producen sus habitantes puedan satisfacer sus necesidades. Paralelamente, mientras esa sociedad siga un proceso «por el que se prepara para una vida por su cuenta y riesgo», es evidente que se debe a que es consciente de que aún no posee la madurez suficiente para ser miembro con plena responsabilidad en la sociedad mundial.

En este caso, más apropiado parece el término de «país descolonizado» que el de país independiente. Todo lo más, con muy buena voluntad, se le podría añadir el calificativo de «políticamente independiente», que ampararía su real condición; por esta razón indispensable el apoyo internacional, ya que estos países no son independientes, pues la verdadera independencia carece de adjetivos.

Este es el motivo por el que últimamente, desde la década de los ochenta, la comunidad interna-

cional propuso unos programas de acción cuya aplicación se efectuaría a lo largo de estos diez últimos años del milenio, en que los países atrasados que soliciten ayuda para su desarrollo es porque reconocen que no son autosuficientes y que por sí solos no podrán alcanzar la aceleración que les permita el despegue económico y social; en razón de que el desarrollo económico y social y la evolución cultural van ligados al orden político y social, se condiciona la ayuda al cumplimiento de unas reglas que garanticen el buen fin del esfuerzo de la comunidad internacional por la elevación del nivel de vida de estos pueblos.

Se trata, con estas reflexiones, de recoger la opinión mundial y de acercar a la sociedad guineoecuatorial las ideas que flotan en el ambiente y, si es posible, ensamblarlas a nuestras propias creencias y a nuestros objetivos. De modo que cristalicen en una ideología con la que aumentar el sentimiento de responsabilidad de los poderes públicos en la idea de satisfacer la demanda de la mayoría y hacer también responsables de sí mismos a cada uno de los ciudadanos. Esto es muy importante si queremos llegar un día, el más próximo posible, a que Gui-

Por J. A. DORRONSORO EKUTA



nea Ecuatorial se sitúe y cumpla la edad de las naciones independientes.

Causas del subdesarrollo

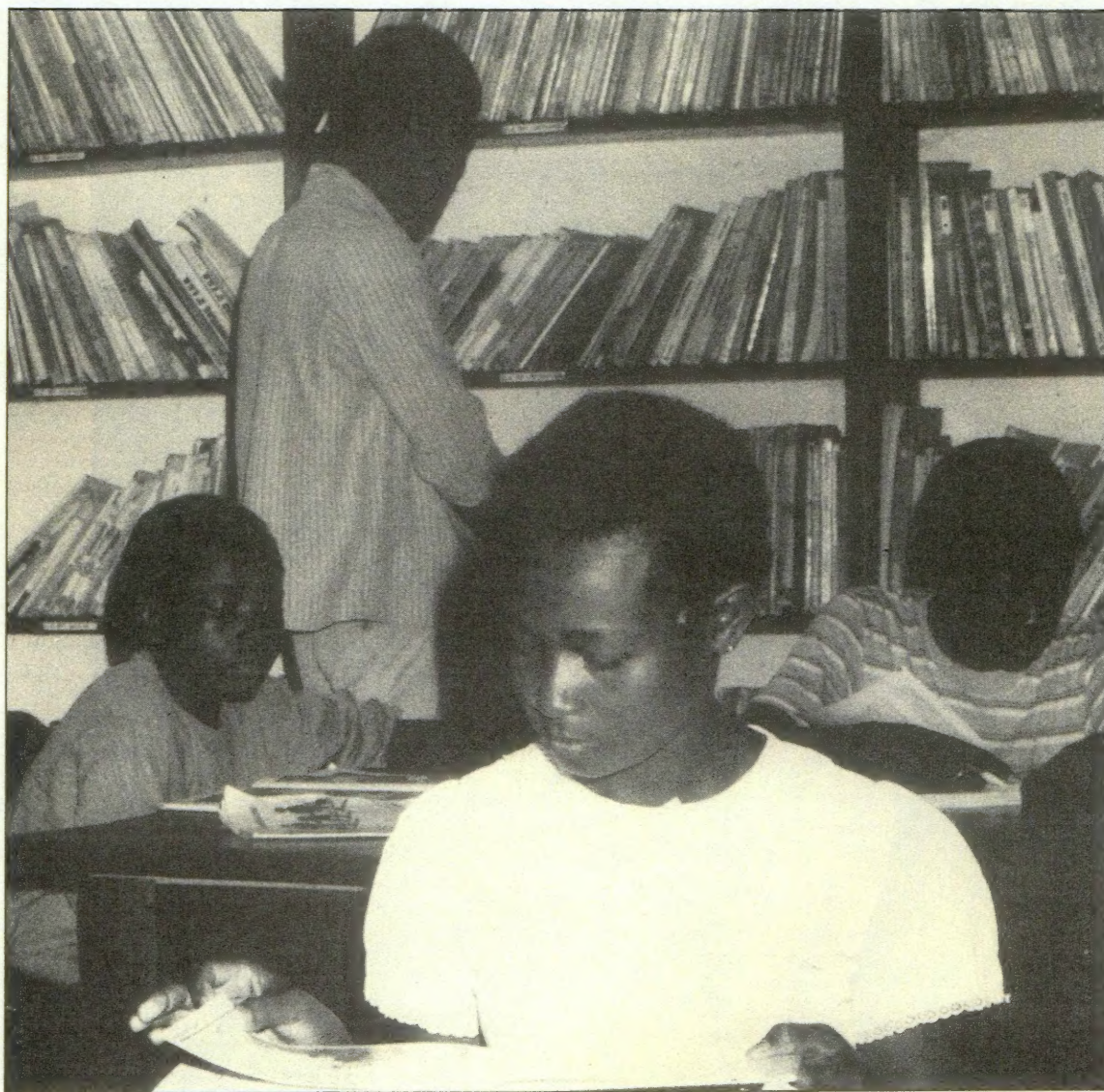
Las causas del subdesarrollo son múltiples y están en su mayor parte identificadas. Pueden deberse a factores externos, como los conflictos internacionales, entorno económico desfavorable, baja de la cotización de las materias primas; o deberse a factores inter-

nos, tales como estructuras económicas inadaptadas, corrupción, gestión defectuosa, funciones mal calificadas y centralización extrema. Pueden deberse también a causas naturales, como la situación geográfica, catástrofes, clima, etc.

Sin embargo, lo anterior no es más que el resultado de un balance que refleja la situación de muchos países subdesarrollados, reconocidos —da lo mismo— como los más atrasados o los menos adelantados; empero, las causas son más profundas y tienen un

origen temporal muy anterior al que se señala de forma a mi entender excesivamente tecnocrática, tanto, que resulta simplista y superficial.

La preocupación por el desarrollo de los países atrasados está hoy día en el centro de la problemática mundial, pero lamentablemente reducida a lo económico y sociológico, sin tener en cuenta que el desarrollo se basa fundamentalmente en la realización de las potencialidades humanas. Lo lógico sería prestar una mayor atención a esa idea, ya que para mejorar



En materia de desarrollo casi todo se resume en «colocar» a las personas de nuestra sociedad en posición de zambullirse en la corriente de las culturas evolutivas.

una situación, lo que hay que hacer obviamente es dirigirse a las raíces, a su causa de origen.

Pudiera parecer entonces que en lugar de celebrar conferencias internacionales sobre los países menos adelantados, deberían celebrarse sobre los problemas de los hombres de esos países, dado que el hombre es el fin último de todo este movimiento. Pero quizá la propuesta no fuera la más acertada por cuanto que existen en los países adelantados gentes cuya condición es, si cabe, aún peor que la de muchas personas en los países subdesarrollados, pero con una problemática bien distinta: unos poseen los elementos y el marco adecuado para el desarrollo individual y colectivo y para la afirmación de sí mismos, y los otros no; por eso la comunidad internacional ha tomado a los países como organizaciones con instituciones políticas destinadas a la toma de decisiones, para que las transformaciones que se operen y los cambios de comportamiento social encuentren el marco adecuado al proceso de desarrollo colectivo e individual que se persigue.

Las premisas del desarrollo

Sólo se desarrollan aquellos pueblos que logran insertar en sus modos de vida los mecanismos promocionales que conducen a la explotación óptima de sus recursos. Dicha así esta afirmación, pudiera parecer que, si bien se reconoce como muy difícil el desarrollo, se reduce a una técnica que consiste en la prosecución de unos fines a los que el hombre vincula su propia vida.

Sin embargo, el desarrollo de cada pueblo depende —en otra dirección valorativa— de la orientación que los poderes públicos den a su evolución cultural, y si la concepción racional de desarrollo se conjuga con otros factores que hagan que la idea del desarrollo, más que como una técnica que se limita a los campos económicos y científicos, se configure como una doctrina o una filosofía que dé expresión a los intereses de una so-

ciudad; de esa manera, más eficaz y más fáciles de señalar serán las acciones que estimulen la movilización social, ya que la implantación de una política de desarrollo no es concebible sin unas reglas morales y una preparación ideológica que haga que los intereses individuales coincidan con los intereses e impulsos del pueblo donde el desarrollo se imponga como tarea común, que es la única forma de lograrlo.

En un breve resumen, pueden percibirse varias corrientes del pensamiento en la idea del desarrollo: como un proceso de acumulación, como división social del trabajo, ampliación de la capacidad productiva, diversificación del consumo y otras más. Pero, en un sentido global, puede definirse como la adopción de formas de vida que no son precisamente una simple evolución de las formas de vida preexistentes y que abarcan al conjunto de una sociedad.

Esta transformación comporta, desde luego, la incorporación del saber y el carácter de los demás y presupone también la eliminación o sustitución de valores propios; está ligado a la introducción de métodos productivos más eficaces, y se manifiesta bajo la forma de un aumento del flujo de bienes y servicios a disposición de la colectividad. Así la idea de desarrollo se articula en una dirección con el concepto de eficacia y en otra con el de riqueza. A formas más racionales de comportamiento corresponden una más plena satisfacción de las necesidades y una mayor riqueza.

Estos son, en síntesis, los rasgos que encierran toda la técnica del desarrollo. Ahora bien, para introducir métodos más eficaces que amplíen su capacidad general, el hombre debe dotarse de instrumentos; estos instrumentos pueden ser incorporados directamente mediante los conocimientos inculcados por los procedimientos que resume la educación, y bajo la forma de instrumentos materiales como las herramientas, máquinas y equipos, de manera que resuelvan sus incógnitas y faciliten y agilicen su manipulación.

En los pueblos colonizados, el primero de los conocimientos que

el hombre adquiere en el proceso de aculturación que acaece durante el período colonial, es el idioma colonizador, consecuencia del roce con la manera de expresar sus ideas del que está seguro de sí mismo, con el más fuerte y dinámico, pero también consecuencia de la sugestión que ejerce el hombre de una civilización que abre un horizonte desconocido a las posibilidades de su semejante sometido a los cortos límites y a la monotonía de una cultura simple, pasiva, repetitiva... tradicional.

Sin embargo, a pesar de ser la lengua el elemento extracultural más decisivo e influyente, al ser el único medio por el que se van a incorporar los conocimientos, resulta verdaderamente sorprendente la ausencia de toda referencia al idioma en la casi totalidad de las reflexiones sobre el desarrollo, cuando, además de la señalada función de vector de transmisión de los conocimientos que han de impulsar el avance, cumple funciones de evidente impacto en la configuración de las sociedades, especialmente en una etapa crucial como es la del período de gestación de una sociedad como la nuestra, en la que da la impresión de que los poderes públicos no tienen lo suficientemente en cuenta la enorme influencia de la lengua en el terreno político; en las relaciones con el exterior y en el ordenamiento interno de la sociedad (V. gr., para dominar o ser dominado, para establecer coaliciones o para desavenir).

Por ilustrar las heterogéneas cualidades —todas ellas primordiales de la lengua—, puede afirmarse, por ejemplo, que debe Haití su soberanía, sobre cualquier otra circunstancia, a su idioma distinto al de la amplia mayoría hispana que la rodea, y debe sin duda la garantía de su identidad nacional a su inequívoca postura de mantener con firmeza la oficialidad de la lengua francesa por encima de las influencias y acuerdos que en todos los órdenes pudieran entablar con sus genéticamente idénticos vecinos de la República Dominicana y del Caribe. Lo mismo podríamos decir del Estado libre de Puerto Rico, asociado al gran gigante americano, cuando proclama la oficiali-

dad del español en la isla Borinquen.

Y es que la lengua, de la misma manera que separa, distingue y confiere personalidad, también aúna y hace homogéneas las sociedades cuando conviven diferenciadas por grupos tribales que pudieran albergar reservas mentales que distanciaran a los diferentes grupos humanos separados por sus peculiaridades idiomáticas, hasta el punto del recelo; razón de más para que en un país exista un idioma común para todos sus habitantes y éste no sea objeto de especulaciones, ni sea expuesto a malabarismos políticos que no hacen más que confundir y desalentar. Y lo que es aún peor, corremos el peligro de que nos tomen por ligeros e incongruentes; y, además, se tiene la experiencia de que no se obtienen ventajas de tales arrumacos, que denotan falta de habilidad y de personalidad. Los anglófonos de Camerún no ceden un ápice en la práctica de lo que consideran más bien un legado cultural que la huella injuriantes de una dominación.

Hemos podido entrever algunas de las multiformes cualidades de la lengua, de las que hemos resaltado su carácter cohesivo, pero más nos interesa destacar en este encuadre su valor como instrumento al servicio de la eficacia, requisito indispensable en el desarrollo, y cualidad que sólo se da en las lenguas cuando en sus términos vienen expresados las acciones, los instrumentos y las instrucciones para su manejo, los componentes y la dosificación para las producciones de nuevas sustancias utilizadas o consumidas en el desarrollo, es decir, las lenguas en las que se pueden hallar los términos que definen con exactitud la esencia de las cosas, porque evolucionan en sincronía con el sistema de conocimientos existentes.

Estas lenguas son las propias de los pueblos desarrollados, como quedó dicho anteriormente, y sus lenguas corren paralelas, porque sus culturas son evolutivas, están vivas, son culturas que predisponen a sus individuos a una actitud mental y espiritual que les mantiene en permanente creatividad. Su hilo conductor es la continua

renovación, la vigilia permanente con miras a aumentar la capacidad del sistema de producción, tanto en la infraestructura física como la capacidad humana para operarlo, hasta llegar a producir la mayor cantidad posible de excedentes, cuya transformación, parte en el sistema de producción y parte fuera de él (monumentos, obras de arte, moda, joyas, etc.), constituyen las manifestaciones culturales que dejan huella y forman las civilizaciones y hacen vivas las culturas.

Las culturas

Por tanto, no puede hablarse de culturas allí donde no hay rastros de civilizaciones. Todo lo más, de pseudoculturas carentes de verdaderas costumbres y de la mentalidad progresiva necesaria para introducir técnicas productivas más eficaces y capaces de producir los suficientes excedentes como para dedicar parte de ellos a dar fe del talento creador del grupo social que promueve y fomenta tales manifestaciones.

Lo que acabo de decir da paso a afirmar nuevamente que las sociedades retardadas no se han apoyado en una cultura auténtica, sino en vivencias que, sin el contexto de lo permanente o duradero, carecen del significado profundo de los hechos sociales. Hay una gran diferencia entre vivencia y costumbre. Algunas vivencias, conscientes o inconscientemente, se incorporan a la sociedad y fraguan la tradición; sus gestas, la esencia de su trayectoria vital, es la que se conmemora cuando la evolución aparca lo más memorable de la historia de un grupo social. Lo uno es evocador, consciente y sereno, es sufragio y es al mismo tiempo identificación; y lo otro es agitado, es feria, no se rememora aunque se repitan actos que otros realizan anteriormente: son, en sí mismas, vivencias, no entrañan la categoría de costumbres, sino de actos de la vida cotidiana más o menos espontáneos, aunque algunos se incorporen a la tradición.

Las vivencias, las costumbres, la tradición son los rasgos que fijaron los caracteres específicos de una cultura y que denominamos identidad. Pero estos rasgos son la

faceta estática de las culturas, y aunque viene a ser una característica básica, la cultura sólo es completa cuando posee el factor que la hace evolucionar, que es lo que garantiza la vigencia y continuidad del proceso de renovación, factor del que precisamente adolecen las culturas de las sociedades retardadas. De lo contrario se daría el estancamiento, con lo que este tipo de sociedad inmovilista quedaría nuevamente rezagada.

Para evitarlo, no es que haya que sustituir culturas; lo que hay que hacer es que las vivencias se vayan transformando o vayan adquiriendo la categoría de costumbre y, como tal, encierren valores éticos, espirituales y estéticos de la cultura vivida como un acervo o patrimonio cultural, destinados a preservar la identidad de cada pueblo y a dotarle de personalidad propia. Los actos vitales deben convertirse en experimentación, y que ésta encuentre un depósito donde fermenten las ideas, que son las que hacen que broten nuevos conocimientos y saberes, que, a su vez, son los que promueven el avance y la innovación que en su marcha reestructura nuevos sistemas de valores y modifican comportamientos. Y ello es así porque la atmósfera cultural que en cada momento rige en una sociedad es la que marca el orden a seguir e informa sobre la escala de valores, que, al ponerlos al alcance de las gentes, actúan demandando las nuevas satisfacciones que ellas mismas generan.

No se trata exactamente de sustituir culturas; de lo que se trata es de hacer operantes y vivas a nuestras estáticas y poco generosas culturas. Nuestra pobrísima herencia social es el reflejo material de un patrimonio verdaderamente raquítico, si lo comparamos al que cada generación de los países adelantados recoge de su propio pueblo.

¿Cómo calificar entonces a nuestros antepasados? ¿Fueron perezosos o estaban equivocados? Sencillamente, sucedía y aún sucede que las experiencias caían en saco roto. Entonces, para que tengan validez, se impone el instalar el razonamiento, el sentido común, al hacer comprender las leyes de la naturaleza, su encadena-



Se trata de asegurar a cada individuo contra los cambios y de hacerle pensar que el futuro está en el horizonte de sus posibilidades; para conseguirlo se debe crear el clima donde puedan germinar las ideas y los movimientos sociales entre los contemporáneos.

miento; el único modo de llevarlo a cabo es mediante la educación, por cuanto que lo que se transmite es el producto del análisis de la realidad. La ley de la gravedad es totalmente independiente de la cultura que la puso al descubierto. El sol saldrá eternamente por oriente y recorrerá el camino hacia el poniente tanto si se le honra con un sacrificio, como si se le adora o si nadie se acuerda de él.

Nuestra sociedad

Inscrita entre los últimos del grupo de los retardados, nuestra sociedad, como todas las sociedades muy elementales, se caracteriza por su quietud. Muy pocas cosas varían en el transcurso de nuestras vidas, todo permanece inmóvil. Si no fuera porque esa misma quietud deja insatisfechas muchas de nuestras necesidades más perentorias, se diría que gozamos de un paraíso que ni pintado, pero hay mucho camino de lo pintado a lo vivo. Una gran proporción de guineanos «actuales» (dicho en el sentido de que viven la actualidad) quieren contemporizar lo que tendenciosamente consideran tradicional con los nuevos patrones de modernidad que llevan consigo los adelantos. Sin embargo, se ve a todas luces el tormento del que quiere vivir ambas vidas cuando no consigue en su plenitud ni la una ni la otra, porque son incompatibles; jamás se verá este acuerdo, no se pueden amar dos cosas con la misma pasión, es preciso elegir entre dos opciones que por lo divergentes no dan lugar a equívoco.

Una de ellas parece que, si no podemos decir que viene impuesta, viene al menos dada por lo que se suele definir como el signo de los tiempos, en que las influencias de la comunidad internacional nos conducen irremisiblemente hacia la sociedad de los hombres unidos. Lo estamos viendo, la sociedad internacional no parece estar dispuesta a que una parte, incluso muy pequeña de la humanidad, esté descolgada de los adelantos que la otra parte ha logrado. La prueba la tenemos en la mentada Segunda Conferencia sobre los Países Menos Adelantados, en que más que nunca unos

hombres se han interesado por lo que sucede a otros hombres. Ello da a entender que se ha afianzado la conciencia de que todos somos «nosotros».

Esto por parte de las sociedades adelantadas. Las sociedades atrasadas, por su parte, de sólo pensar en el tiempo y los sacrificios por los que han pasado los países adelantados para lograr unas ventajas en cierto modo discutibles, rechazan el planteamiento de la construcción del futuro de su sociedad por métodos acelerados, porque al hombre se le saca de un ambiente que conoce y que le ofrece seguridad, y se le somete a otro desconocido. Pero no existe otra alternativa: la humanidad no admite tampoco la presentación de los mismos problemas por parte de los que van a la zaga, y menos si los problemas están ya resueltos o se conoce su solución. El desarrollo es sinónimo de evolución y exige la solución de los problemas presentes para dar paso a otros problemas nuevos. El desarrollo no cesa jamás.

Sólo por la diferencia existente entre los métodos seguidos para situarse en vanguardia pueden justificar las objeciones y fenómenos de rechazo; su origen puede atribuirse al presentimiento de que existe una diferencia, no se sabe de qué signo, de que con los métodos seguidos en los planes de desarrollo no se prepara a una sociedad para ser mejor, sino para ser más apta.

Las preguntas que saltan inmediatamente son éstas: ¿No existe

un camino más grato? ¿Nos dirigimos a la mejor parte? Ciertamente, los métodos que nos proponen no nos aseguran la felicidad; sencillamente, se limitan a procurar allanar el camino que conduce al bienestar, que es muy distinto. Si los pueblos desarrollados supieran de alguna cultura o algún método que asegurara la felicidad, veríamos cómo precipitadamente abandonarían sus propias culturas.

Cambio ético y sentido común

La primera conclusión que tenemos es que en materia de desarrollo casi todo se resume a «colocar» al hombre de nuestra sociedad en posición de zambullirse en la corriente de las culturas evolutivas. La premisa es la de procurar que desde el primer momento encuentre unas condiciones asimilables, de tal manera que arrastre a otros a seguir el mismo camino.

Nos encontramos entonces con que de lo que se trata es de educar para transformar al pueblo y promover en él un cambio ético para que en primer lugar varíe su conducta, de forma que empuje al máximo número de individuos a la corriente evolutiva. El paso simultáneo es dotar a la sociedad de instituciones sociopolíticas y culturales, con cuidado y con la advertencia de que, en lugar de instrumentos de poder, sean útiles que posibiliten al individuo realizar plenamente sus potencialida-

des, y teniendo en cuenta que las acciones propugnadas por las técnicas de desarrollo respeten la estructura mental de las personas.

Se trata de asegurar a cada individuo contra los cambios y de hacerle percibir que el futuro está en el horizonte de sus posibilidades, y, para conseguirlo, lo que se debe de procurar es crear el clima donde puedan germinar las ideas y los movimientos sociales entre los contemporáneos, ya que el proceso de desarrollo, además de basarse en el «sentido común», necesita de la cohesión social que invite a la entrega del propio esfuerzo.

En este ejercicio conceptual hemos ido anotando varios aspectos de la idea del desarrollo: si nos referimos a un proceso de transformación ligado a la introducción de métodos productivos más eficaces, el abordarlo exige partir de la conciencia de la diferencia entre los países que se sitúan a la cabeza del desarrollo técnico, y los que no han alcanzado tal objetivo. Otro sentido de la idea propuesta se podría formular diciendo que el hombre necesita de un punto de referencia; pero visto el desarrollo como un proceso de acumulación, hay que reconocer que los factores climáticos son los que más han influido en el retardo.

Pero volvamos a incidir en la idea de que la entrega del propio esfuerzo exige la integración de cada uno de los miembros de una sociedad; pero para que la integración se produzca en una nacionalidad compuesta por varias etnias,



hay que crear interés en el conjunto de los grupos étnico-lingüísticos que confluyen en las ideas y creencias comunes, y darle una configuración propia, de manera que tal integración forje una cultura o deseos de ella. En otras palabras, forme la conciencia nacional, que será tanto más vigorosa en razón no sólo de los niveles de uniformidad cultural que se logren, sino por los lazos de amistad que conviertan, en interés de conjunto, gracias al dominio abierto por una realidad social presentada en forma diferente, lo que anteriormente dividiera y parecieran intereses ajenos que superen las barreras que imponen las peculiaridades y diferencias étnicas internas, para acceder a un ideario de unidad que ni el tiempo ni la fortuna ni otros pueblos puedan alterar.

Por consiguiente, no puede configurarse una nación si no se apoya sobre una convivencia firme; es decir, a la permanente tirantez de los pueblos formados por distintos grupos como el ecuatoguineano, deben darse paso a los planteamientos que estimulen la organización de la vida social y la encamine hacia un objetivo comunitario. No es otro el origen y la constitución histórica de los pueblos que han culminado en las formas sociales más sólidas que conocemos. La proposición es bien clara: si el proceso de desarrollo exige establecer firmes mecanismos de convivencia, dicho proceso implica desarrollar el sentido de la pertenencia a una socie-

Las vivencias, como las costumbres, la tradición son los rasgos que fijaron los caracteres específicos de una cultura y que denominamos identidad.

dad hasta lograr la identificación espontánea de cada miembro con la comunidad. En esto, el principal papel lo juega la lengua, porque el vehículo de comunicación de los hombres es esencialmente el idiomático.

El papel de la lengua

A este respecto, una autoridad en la teoría de las comunicaciones sociales como Juan Beneyto nos dice que la vinculación de la lengua a la nación sirve para aproximar a los grupos nacionales, al utilizar un mismo idioma, ya que —con mucha razón— quienes viven bajo el influjo de los mismos acontecimientos, si éstos son

transmitidos de un modo uniforme, terminan por fundirse y constituir grupos que pueden lograr una consistencia comparable a la que por separado ya poseen los diferentes grupos nacionales. Esta afirmación nos anticipa que para emprender la tarea de unificación que conduzca al «montaje» de un Estado nacional en los países como los africanos, compuestos por grupos diferenciados, aunque sea sólo por el habla, se debería empezar por propiciarles una testitura mental análoga, como paso previo a través de un solo idioma y como puente de una futura ordenación de la convivencia, si partimos de la base de que entre las facultades más sobresalientes de la lengua figura la de su carácter cohesivo. Punto de partida clave para emprender acciones que involucren a toda una sociedad —y el desarrollo consiste en aunar las potencialidades individuales— es absolutamente necesaria la unificación de la conciencia en la que establecer el circuito entre lo que se dice, lo que existe y lo que se va o va a hacerse, que requiere ciertamente una expresión lingüística única.

De esta manera irrumpe en estas consideraciones una nueva estimativa no exenta de conflictos. Primeramente, tenemos el problema de forjar una sociedad partiendo de la diversidad, y se procura asociarla a las ideas de conciencia colectiva en que la homogeneidad cultural obedezca a una preocupación central orientada en el sentido de «carácter na-



cional» o «espíritu del pueblo», donde el orden cultural prescribe la consecución de lo mismo, en conformidad con las ideas de progreso, cuyas técnicas excluyen toda consideración que socave la unidad de convivencia necesaria a emprender la movilización social que requiere el desarrollo. Precisamente, esta temática cobra en la actualidad un importante papel entre nosotros, a partir de la presencia en nuestro país de dos expresiones de una misma cultura que, por causa de hegemonías e intereses que aquí se presentan antagónicos, conviene dilucidar cuanto antes.

En estos momentos, está pre-

sente entre nosotros la preponderancia de tensiones que inciden en nuestros esfuerzos por impostar una identidad ecuatoguineana. En este juego, a mi entender un tanto irresponsable, contienden Francia y España, pretendiendo imponer la lengua francesa o la española.

Los medios para lograr sus propósitos se basan, por parte de los franceses, en una estrategia consistente en acaparar los centros neurálgicos de la vida guineana y los principales resortes de su economía: moneda y transportes, comunicaciones y energía, y la documentación base de los asuntos a tramitar en la administración, al

objeto de valorizar la francofonía en Guinea Ecuatorial; y por parte española, en un esfuerzo notable consistente en fomentar una lengua española relativamente enraizada y anexionarla a la hispanidad a través de la educación escolar, en base al importante pero aislado argumento de que deben perdurar los lazos lingüísticos creados durante la etapa colonial, no sólo por el hecho histórico, sino por haber aportado una parte importante de la identidad guineoecuatoriana actual con rasgos que ciertamente la caracterizan y distinguen de los países que la rodean, consecuencia de una herencia cultural de diferente matiz



Sólo se desarrollan aquellos pueblos que logran insertar en sus modos de vida los mecanismos promocionales que conducen a la explotación óptima de sus recursos.

respecto a la de los vecinos, originariamente similares pero diferenciados por la aculturación recibida en el trato durante casi dos siglos con españoles.

Decía anteriormente que convenía dilucidar cuanto antes la situación actual. En primer lugar, porque no debe haber la incertidumbre sobre el idioma en que se han de entender unos grupos humanos que han decidido vivir juntos y formar un pueblo; sería una contradicción; parecería un «babelismo» extemporáneo y una anomalía por demás inaceptable. Porque la pugna establecida por la imposición del español o el francés no sólo entorpece el desarrollo cultural, la comunicación y la mentada cohesión social, sino que dificulta la visión del futuro que las autoridades políticas deben poseer para preparar el papel que la sociedad de la que son responsables deben ensayar para desempeñarlo en el mundo al que se la introduce. Ya dije anteriormente que la ciencia y el arte políticos en la sociedad moderna consiste en anticiparse a dar seguridad psicológica y estabilidad a los hombres, al tiempo que se producen los cambios y se evoluciona.

Nos encontramos de repente ante un dilema sobre el que debemos ejercer el poder de autodeterminación y la capacidad de decisión con mayor reflexión que la acostumbrada en otros campos, como cuando desgraciadamente, con más frecuencia de lo aconsejable, nuestras normas las hacemos cumplir basados en impulsos de afirmación de una autoridad avasallante que denota infantilismo, inseguridad e incompetencia. El idioma entra en la categoría de valores que permiten definir e implementar metas y estrategias que deberán constituirse en realidades en un futuro que debe ser predecible, y esto debe ser así porque los sistemas sociales no se conducen por sí mismos, no son autónomos, sino que están dirigidos por el hombre y por los grupos de poder que éste crea. Por esta razón no debe dejarse en manos extranjeras —y mucho menos sometido a disputa— un derecho como la lengua, que, además, es un medio de poder sobre el que debemos ejercer tutela y dominio.

Elección de la lengua

Dilucidemos ahora la cuestión de la elección definitiva de una lengua oficial única. Para ello, vamos a establecer un panel en el que se enuncien las diferentes opciones presentes y las futuras que cabe conjeturar a cada opción, que trataré de enunciar de la forma más liberada de juicios de valor.

Primeramente, sopesemos una contienda imaginaria entre lenguas nacionales; después entre lenguas nacionales y una extranjera y, finalmente, entre dos lenguas extranjeras del mismo nivel internacional (1), como son la española y la francesa, representadas en el torneo imaginario que aquí se intenta escenificar. Se trata de arrojar luz a la problemática de la lengua en Guinea Ecuatorial.

De buscarse la solución en aplicar o reforzar una política lingüística basada en la utilización de las lenguas nacionales, lo normal sería recurrir a la jerarquización de una lengua entre las más habladas, considerada como dominante; pero por muchos motivos, por justicia y sobre todo por prudencia, ningún gobierno de los países del Tercer Mundo en que existen varias lenguas ha osado hasta el presente introducir una lengua nacional por decreto, por muy amplio que fuera su dominio sobre las demás.

No puede concebirse, por otra parte, el dejar fuera del campo de las políticas de desarrollo a miles de lenguas que se hablan en el mundo. Visto desde otro ángulo, la adopción de la lengua nacional de un país retardado significaría salirse del recorrido por el que circula el sistema de conocimientos existente; no lo olvidemos, adoptar la lengua de un pueblo atrasado viene a ser como adoptar el proceso de pensamiento de una cultura estática, de una cultura que no ha dado de sí y cuyo aporte al acervo humano ha sido prácticamente nulo; además, sería un contrasentido utilizar un instrumento lento y pesado como resulta una lengua perteneciente a una cultura «simple» para el planteamiento de un proceso que se caracteriza por su rapidez —el desa-

rollo es esencialmente cambio rápido y aceleración—. Se produciría un desfase entre la mente y el contexto, que es lo que realmente sucede en las comunidades que han sufrido dominación y aculturación.

La eliminación de esta situación, conocida como «crisis de identidad», es decisiva para la sociedad, junto con el planteamiento de unas acciones que garanticen su estabilidad psicológica, y al mismo tiempo vayan configurando a esa sociedad. El hombre busca paz y seguridad, y el procurarla es el papel de las autoridades políticas.

Así pues, de no tomarse una decisión sobre el valor nacional que poseen ciertas lenguas, otras soluciones serían las derivadas de las que no dañaran a los grupos sociales que se vieran despojados o discriminados por el trato dado a una lengua respecto a la lengua elegida, todas ellas igualmente nacionales. Lo aconsejable sería entonces elegir una lengua extranjera, en cuyo caso el trato dado a las lenguas nacionales sería ciertamente igualitario, pero todas ellas, las minoritarias y la dominante, quedarían desligadas de los programas de desarrollo. Aparece aquí una «falsa conciencia» generada por el espejismo del «trato igualitario» que enmascara una brutalidad como es la de sacrificar unos valores en aras de una supuesta eficiencia.

A poco que nos detengamos a considerar el tema, da la impresión de que si continuásemos sobre esta línea analítica, no encontraríamos jamás la salida; todo lo más, a lo mejor que nos pudiera ocurrir, sería volver al punto de partida, y ello es así, sencillamente, porque las soluciones en este caso no se encuentran en lo más racional ni en lo más justo, sino en los intereses que coinciden con los que expresa la ideología del país de que se trate. En esa pudiera entrar en acción el imperativo del desarrollo con la economía de dudas que ello proporciona, por cuanto que el desarrollo de los países atrasados excluye toda consideración que deteriore la conciencia desarrollista, aunque el impacto psicológico de los países adelantados, tomados como objeti-

vo o como referencia sea, insisto, discutible.

Un nuevo dilema

Volvemos a encontrarnos ante un nuevo dilema: la elección de un idioma extranjero comporta, como decíamos, la eliminación de las lenguas minoritarias nacionales, incluida la ponderada como dominante; todas las cuales entran en vía muerta por salirse de las características requeridas para el desarrollo. Se ha dejado bien clara la opción del desarrollo como alternativa ineludible, cuya principal característica es la rapidez. Esta elección la hace más viva, pues la sociedad internacional no está dispuesta a esperar indefinidamente a que alcancemos la madurez en el concierto de las naciones, aunque para ello sea necesario un gran sacrificio por nuestra parte.

La elección de una lengua extranjera de nivel internacional o perteneciente a una cultura avanzada sería en principio para responder a la condición de rapidez exigida por el desarrollo. De este modo, la lengua extranjera adquiriría su faceta instrumental, cuyo porvenir entra dentro de otra categoría de consideraciones. De todos modos, la elección de una lengua extranjera para un propósito determinado no es forzosamente incompatible con el uso de las lenguas propias, ya que sus fines son distintos. El propósito de éstos es el de reforzar su propia identidad, en tanto que el de las lenguas «civilizadoras» es el de acelerar el progreso.

Otra de las posibles explicaciones a la elección de una lengua extranjera residiría en que carece de sentido al establecer una pugna por la supremacía de una de las lenguas nacionales, por cuanto que ninguna de ellas ha llegado a adquirir la plenitud suficiente como para ejercer la conducción protagónica del proceso de desarrollo. Ello justifica —quizá más que ninguna otra razón—, la elección de una lengua suficientemente evolucionada como para elaborar teorías y acoplarse a los nuevos términos y neologismos derivados de la permanente in-

ventiva de las culturas evolutivas (en que las invenciones y descubrimientos son sus objetivaciones más patentes). Los cambios son su esencia y sus huellas constituyen la civilización. Por esta causa, en las culturas inmovilistas que no transforman, que no evolucionan, no hay novedades ni esencia que explicar, luego les falta una cualidad, quizá la más importante: la de ser capaces de transmitir experiencias pasadas, pero también la de escribir experiencias y descubrimientos que son los que proporcionan el saber, el conocimiento completo.

En rigor, se desprende que las lenguas de las sociedades atrasadas no puedan concursar como alternativa de las lenguas de las sociedades avanzadas en la elección de una lengua nacional oficial, pues los elementos no son homogéneos a pesar de su afinidad; por ello hay que aceptar que integrarse en la corriente desarrollista presupone el adoptar los cambios y adaptarse, además, a ellos, y puede suponer desprenderse de determinadas herencias lastrantes. Hay que tener en cuenta que los enunciados los hemos hecho así para comparar las consecuencias futuras de nuestras decisiones y no por el orden de nuestras inclinaciones.

Elección entre dos lenguas extranjeras

Hemos ido reduciendo el problema hasta confinarlo a los términos más simples: la decisión entre dos opciones. Vamos a sopesar las consideraciones históricas, los valores actuales y las perspectivas o resultados que para nosotros cabe esperar de cada lengua.

Hay que reconocer —y conviene insistir— en que resulta verdaderamente preocupante el que a estas alturas exista una problemática causada por la elección de una lengua oficial única en nuestro país. Ello denuncia una situación de incertidumbre que no tiene una clara explicación, o la tiene en la interposición de intereses de grupo, cuyo examen no entra en este análisis. Urge, por tanto, la toma de una decisión definitiva y

que no ofrezca dudas. La indecisión, o la toma de una decisión que suponga un freno a la evolución en un país en desarrollo, o es una contradicción por omisión o es porque se ha cometido una imprudencia o un error. El efecto de ambas suele desorientar en gran medida la conciencia de un pueblo. Además, la prolongación de la incertidumbre en las decisiones que afectan a una nación puede llegar a deteriorar profundamente el necesario sentido del espíritu nacional, sin el cual, como decíamos al principio, no es posible el desarrollo; es más, el tiempo perdido en el titubeo no se vuelve a recuperar, aparte de que, en estos casos en que la decisión afecta a toda una nación, no puede caerse en la ligereza de adoptar cualquiera de las alternativas si ésta se nos ha presentado con tono electivo.

Ahora bien, supongamos planteado el problema de la elección entre el idioma francés y el español; teniendo en cuenta que la adopción de una de las dos lenguas comporta la eliminación de la otra (no se contempla la posibilidad de ser oficialmente bilingües).

Para examinar la puntuación de cada opción, podríamos considerarla en primer lugar en su calidad de instrumento del desarrollo. Y en segundo lugar, en dos direcciones valorativas; por su potencialidad nacional y por su poder para acrecentar los caracteres distintos de nuestra sociedad. En tercer lugar, vamos a valorar los aspectos históricos, actuales y futuros, como señalaba más arriba.

1. Desde el punto de vista de su valor instrumental, basta con decir que por las dos lenguas discurren igualmente los conocimientos existentes, lo que las sitúa al mismo nivel.

2. Una lengua común para una nacionalidad es el vínculo más eficaz de unión entre los hombres, si bien la facultad cohesiva la poseen todas las lenguas por sí solas; lo que debe buscarse entonces son los caracteres que hacen que se distinga de las sociedades de los países que nos circundan y, a la vez, los que acrecientan nuestra personalidad. Rodeados por sociedades étnicamente similares pero oficialmente francófonas, lo único

que emerge en aquello que difiere de nuestros vecinos de Camerún y Gabón es la lengua española, que es por ahora la constitucional.

3. Digo valor histórico por definir de alguna manera la profundidad del arraigo que entre nosotros haya podido penetrar el francés o el español; en este sentido, no ofrecen dudas los casi doscientos años de colonización española para calificar al idioma español como formando parte de nuestra identidad.

El valor cultural o valor actual sería el correspondiente a la extensión o número de personas para las que el medio de expresión es una u otra lengua. En este caso, se reconoce una ventaja a la lengua española, debido al pasado colonial, que ha extendido la len-

gua al continente americano, haciendo que el español sea la lengua materna occidental más hablada del planeta.

Finalmente, como la responsabilidad del futuro de Guinea Ecuatorial nos corresponde a los ecuatoguineanos actuales, lo lógico es que nos tomemos la molestia de prever las situaciones a que darían lugar los efectos futuros de las decisiones que tomemos ahora.

Primeramente, imaginemos que nos pronunciáramos a favor de la adopción de la lengua francesa. El efecto de la decisión daría lugar a un conjunto de resultados, además del central, que sería convertir al país en francófono. Estos resultados adjuntos o contemporáneos a la acción central pueden tener a su vez una posteridad ci-

frada en un aumento de la probabilidad de que el país fuera absorbido por los que le circundan, al prescindir del único elemento diferenciador que es el que reduce esta posibilidad: el idioma.

A partir de aquí, la pregunta sería no ya qué valor otorgo al resultado de ser francófono o hispanófono, sino qué valor otorgo al resultado de que aumente la probabilidad del efecto accesorio de ser absorbido o diluido como país, si al desaparecer nuestra singularidad más relevante desapareciera con ella nuestra identidad como tales ecuatoguineanos.

En realidad, ambos idiomas son versiones de una misma cultura, la europea, lo que en el fondo hace que ninguna de las opciones presente una ventaja clara que incline de forma sustantiva la elección. Sería preciso desplazar la discusión a otro terreno, porque no siempre es posible tomar decisiones basándose en comparaciones y ejercicios de lógica, pues daría la impresión de que las conclusiones ya estaban implícitas en las premisas. De todas formas, más importante que la contribución que podamos desde aquí propiciar al porvenir ecuatoguineano sea el mostrar a nuestros compatriotas los caminos que se pueden abrir al hacerse preguntas y al pensar reflexivamente. Al fin y al cabo, la suerte está decidida, y por eso no es de extrañar que estas reflexiones sean prohispanicas, ya que, como muchos otros ecuatoguineanos, quien esto firma se siente hispánico.

J. A. D. E.

NOTAS

(1) El nivel internacional para este caso lo otorga la condición de que los conocimientos existentes vengan expresados en una lengua determinada y no el número de personas o nacionalidades que se expresan en esa lengua, condición o categoría que presenta una opción diferente. El noruego —por citar una lengua poco difundida— puede considerarse del mismo nivel en este caso que el inglés, el español o el francés, porque en esta lengua vienen expresados los conocimientos existentes.



Rodeados por sociedades étnicamente similares, lo único que emerge en aquello que difiere de nuestros vecinos es la lengua española, que es por ahora la constitucional.



EL DERECHO DE «HABEAS CORPUS» EN LA LEY FUNDAMENTAL

Por su interés específico para el conocimiento de la realidad jurídica en Guinea Ecuatorial; publicamos el texto de la conferencia pronunciada en el Centro Cultural Hispano-Guineano de Malabo, en octubre de 1989, por don Antonio Pascual Oko. Es abogado, licenciado en Derecho por la Universidad Nacional a Distancia (UNED) y ex ministro de Trabajo y Promoción Social.

Por ANTONIO PASCUAL OKO

«**N**ULLUS liber homo capiatur vel imprisio-
netur aut dissensiat
aut utlagetur aut alicuo modo destruatur, nec super eum ibimus, nec super eum mittemus, nisi per legale iudicium parium suorum, vel per legem terrae».

Estamos en Inglaterra, año 1295, en el reinado de Juan Sin Tierra, cuando la nobleza inglesa le obliga a otorgar la Carta Magna, cuyo artículo 39 acabamos de enunciar, comprometiéndose a respetar los derechos y libertades concedidos en la misma a cambio de auxilios financieros. La evolución posterior de estas garantías conducirá a la configuración de otro instrumento jurídico denominado *Habeas Corpus Amende-ment Act* y que, en 1816, tomó la denominación con la que hoy se le reconoce, *Habeas corpus*.

Salvando contradicciones derivadas de cualquier tipo de traducción, el significado del texto latino viene a ser equivalente a decir que: «Ningún hombre libre puede ser detenido, o encarcelado, o privado de su propiedad, o proscrito, o en alguna forma aniquilado, ni podrá ser perseguido, excepto por juicio legal de sus iguales o la ley del país».

En resumidas cuentas, podemos afirmar que nos encontramos ante un problema de los Derechos del Hombre.

Los Derechos del Hombre

En estas líneas, nos vamos a esca-
par de todas las elucubraciones doctrinales que sobre este tema se han vertido, por no ser éste nuestro objetivo; asimismo, descartamos el tener que abordar la problemática iusnaturalismo-positivismo, en torno al concepto de los derechos fundamentales. Si vamos a dejar claro que en todas las culturas y en todos los tiempos, el hombre, inmerso en cualquier tipo de organización social, ha sentido la necesidad de manejar un campo propio de actuación no interrumpido por los poderes sociales.

Esta necesidad se ha convertido en un imperativo cuando la organización de la convivencia toma la forma de Estado, a partir de la Edad Moderna, pues ha sido la nota esencial de aquél la existencia de un poder estructurado con pretensiones de soberanía, exclu-

siva y excluyente, el temor del hombre a ser reducido a simple cosa dentro de la superestructura —como llamarán después los marxistas al Estado— se hace insoslayable.

No tienen otro sentido que éste las Declaraciones francesas del Hombre y del Ciudadano de 1789 y la de Virginia. En una palabra, como dirá el autor de la obra *Escape from freedom*, «las luchas por la libertad fueron sostenidas por los oprimidos, por aquellos que buscaban nuevas libertades, en oposición con los que tenían privilegios que defender».

La existencia en todas las culturas del sentimiento de defensa permanente de los valores humanos ha sido probada también por la UNESCO en la obra *El derecho a ser hombre*, publicada con ocasión de la celebración del vigésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, de las Naciones Unidas.

Al margen de estas corrientes que —en palabras de Peces Barba—, podríamos identificar como humanistas, no podemos ignorar la existencia de otra opuesta, que podríamos llamar antropológico-pesimista, antihumanista y enemiga de la libertad y de sus derechos. Pero una cosa sí que es cierta, del terreno de los sentimientos, de las ideas y hasta de acciones más o menos revolucionarias, hoy los derechos humanos aparecen como una realidad jurídica positiva en los ordenamientos jurídicos de casi todos los Estados modernos, y en algunos, integrando el contenido de la norma de mayor rango jerárquico, tal vez, en cumplimiento de lo que dijeran los padres de las Declaraciones de 1789: «Una Constitución que no contenga la Declaración de Derechos, no merece tal consideración».

**El tema de los derechos
fundamentales se
reduce, en última
instancia, al problema de
la libertad y seguridad
personal.**

En el centro de cualquier tipo de reflexión que sobre este punto puede hacerse, la realidad es una: No hay más razón de ser que explique los derechos —llámese como se quiera—, positivados en los ordenamientos constitucionales de los Estados actuales, que la libertad. El reconocimiento del hombre como ser libre, en el sentido que daremos a este término más adelante, conlleva otro, el reconocimiento de un ámbito de autonomía del hombre en la sociedad, y de un límite a los poderes externos a él, especialmente el poder del Estado. La libertad se convertirá así —como dice el profesor Peces-Barba— en derecho subjetivo de la personalidad jurídica.

Este papel fundamental que cumple la libertad como epicentro en la dinámica de los derechos fundamentales obliga a realizar algunas matizaciones sobre cuál es el significado que le atribuimos, al no ser un término unívoco en el lenguaje, como ocurre con varios otros.

Libertad significa, en principio, la posibilidad psicológica de decir sí o no, de elegir. Mero dato previo de la persona. Partiendo de esta libertad inicial, cada hombre ha de construir su libertad moral, su libertad final, punto de llegada tras toda una vida.

La empresa de ser hombre, siempre «término sucesivo y provisional», como dice Pedro Laín, supone un esfuerzo cotidiano de autenticidad, basado en la libertad inicial, para desarrollar y construir la persona integralmente. Este dinamismo de la libertad, dirá Peces-Barba, desde la libertad menor a la mayor o final, o de autonomía, exige unas condiciones o estructuras externas de libertad social. Muchas veces el hombre no llega a construir su libertad moral, por falta de estas condiciones: el hombre se frustra.

Con el reconocimiento de los derechos fundamentales, la ideología humanista pretende crear condiciones sociales necesarias para que no existan trabas sociales al desarrollo integral del hombre.

Los derechos humanos aparecen así como ámbito de libertad o de autonomía social, como un límite a los poderes sociales, sobre todo el del Estado, o como una exigencia; según Peces-Barba, un derecho de crédito frente al Esta-

do, tanto a la participación política como a los derechos económicos, sociales y culturales.

De esta forma, el tema de los derechos fundamentales se reduce en última instancia al problema de la libertad y seguridad personal. Es así que toda la ideología y sistema subsiguiente que reconozca en el hombre su racionalidad como consecuencia de su libertad, aceptará su dignidad como valor y los derechos fundamentales como realidad inaplazable; mientras las ideologías y los sistemas que niegan la libertad al hombre, rechazan los derechos fundamentales.

La garantía de los derechos

No es tanto el reconocimiento de los derechos como su efectiva realización. Los derechos nacen para que sean ejercitados. De otra forma, como dice el pensador Lasalle, «serían letra muerta». Dran irá mucho más lejos cuando afirma que «las libertades no valen en la práctica sino lo que valen sus garantías».

Las garantías que venimos considerando son fundamentalmente las vinculadas al sistema jurídico de que se trate, y consistentes, como dirá Peces-Barba, en el último estado del proceso dialéctico de la realización en el derecho positivo de un derecho subjetivo, en este caso, fundamental: la protección judicial de los derechos fundamentales. Y es que toda norma de derecho positivo, y de hecho los derechos fundamentales, necesitan de los tribunales de justicia para acudir en demanda de protección en caso de desconocimiento por un tercero, aunque este tercero sea el poder del Estado.

Por esta razón prescindimos de referirnos a las más generales, tocantes a la organización de la comunidad política, como son las económico-sociales, así como las llamadas extraordinarias, tanto individuales (estado de necesidad y legítima defensa), como la colectiva: la revolución.

Son significativas las palabras de Dran cuando dice que el «drama del hombre reside en protegerse del Estado acudiendo al Estado. Reclamar protección, a la vez del poder y contra el poder».

Con este significado de defensa contra el poder ante el poder, na-

ció en Inglaterra el artículo 39 de la Carta Magna que hemos enunciado al comienzo, y que se transformará en un derecho concreto: el *Habeas corpus*.

El *Habeas corpus* supuso, pues, un mecanismo procesal para garantizar las libertades públicas con ataques arbitrarios, tanto provengan de los poderes públicos como de terceros particulares, aunque los padres de la Carta Magna no se olvidarían de la defensa de la propiedad, piedra angular del sistema. El ataque contra esos valores debía proceder como resultado de un juicio competente de los iguales y conforma la legalidad del país.

Este mecanismo procesal recorrerá varios países en un peregrinar de más de seis siglos, quedando constitucionalizado en otros tantos como proyección de la conciencia que la sociedad, en su evolución, iba ganando sobre la dignidad humana.

Si bien el contenido se va alejando de la protección pura del derecho de propiedad como fundamental, pues la aparición de la filosofía marxista va demostrando la relatividad de tal derecho como fundamental, quedando supeditado a su función social.

Entre las constituciones más próximas a nosotros y de nuestra tradición jurídica que han institucionalizado esta figura jurídica de defensa de la libertad y seguridad personal, tenemos la vigente Constitución española de 1978.

Positivación en el ordenamiento jurídico de Guinea Ecuatorial

Hablar del derecho de *Habeas corpus* en Guinea Ecuatorial obliga a detenerse en el tema del constitucionalismo guineo-ecuatorial. Este concepto, si lo entendemos como lo considera la doctrina como la conciencia que se tiene en una determinada sociedad de la Constitución como norma configuradora de los poderes públicos, definidor de los derechos y libertades públicas, así como límite de unos y otros, lamentaríamos tener que afirmar su inexistencia, pues en nada menos que veinte años, se han sucedido tres textos constitucionales, lo que arroja una vida media de seis años

para cada texto. Ahora bien suceder también revela cierto espíritu constitucionalista de este pueblo. ¿Qué sentido tiene querer legitimar nuestra a pública como una Constituc

Veamos ahora el trato que merecido la garantía de las libertades públicas en los distintos textos constitucionales de Guinea Ecuatorial.

a) Nuestra primera constitución, 1968. Preocupados los constituyentes por garantizar unido de autonomías provinciales no se detuvieron de una minuciosa en el problema de los derechos fundamentales y preocuparon por regular mecanismos jurisdiccionales apropiados semejantes al que venimos haciendo. Con una fórmula laxa contenida en el párrafo segundo del artículo 3, hacen todos los derechos contenidos en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas, con mención especial de los derechos de libertad de conciencia y religión, asociación, reunión, expresión, residencia, domicilio, propiedad, educación, trabajo y sindicación, con aquel texto de la ONU los hemos excluido. A la vez que el artículo 4 remite a una legislación futura la garantía del ejercicio de los mismos.

En la práctica, poco hay que mencionar, puesto que con urgencia virtual de seis meses, real inexistente, desapareció este escenario a partir del 5 de marzo de 1969, dando entrada a un nuevo ordenamiento «sui generis».

b) El régimen «sui generis» nacido de los acontecimientos de marzo de 1969, también dando eco de la costumbre de entonces, quiso legitimar su existencia en el escenario de los países emergentes de la comunidad internacional. Así, en 1973 aparece la segunda Constitución de Guinea Ecuatorial, que entre otras cosas tuvo que elevar un poder político a rango de órgano de gobierno, y como particularidad tuvo, entre otras, la de no tener vigencia material, pues hechos se sucedieron como existiese Constitución.

En lo tocante al problema de los derechos, reciben especial atención los económicos, sociales y culturales, que aparecen re-

dos por doquier, sin desmerecer en los liberales, pero subordinados éstos a los fines del Estado, en un matrimonio que vale la pena descifrar cuáles fueron esos fines del Estado, que, aunque reflejados en el artículo segundo, la libertad y la dignidad del hombre aparecen en penúltimo lugar, en tanto que el trabajo encabeza la lista.

Muy paradójico, el hombre se somete al trabajo y no éste a aquél. Aun así, no falta una cita puntual a la garantía de los derechos y libertades públicas, recogida en el artículo 31 y en el 32, párrafo primero, en términos no muy alejados del histórico artículo 39 de la Carta Magna: «Nadie podrá ser detenido, preso ni condenado sino por autoridad competente, en virtud de leyes anteriores al delito y con las formalidades y garantías que éstas establecen, y remitiéndose a un procedimiento sumario establecido en la Ley para garantía de la libertad y seguridad personal».

A todo esto, muy loable, hay que añadir «el condimento», párrafo segundo del artículo 32: «Todo lo establecido en el párrafo anterior no será de aplicación respecto de las personas "acusadas" (no "condenadas") de delitos contra la seguridad del Estado y de subversión sujetos al proceso que establece la Ley». ¿Cuál será ese proceso? ¿Cuál la Ley, cuando bastaba sólo ser acusado para perder las garantías?

En el terreno formal, de hecho, podemos decir sin temor a errar que en la Constitución de 1973 encontramos un antecedente próximo al *Habeas corpus* en los artículos 31 y 32, párrafo primero, aunque desmentido por el párrafo segundo de este último artículo.

c) Hay que esperar a la Ley Fundamental de 1982 para hablar con firmeza de una positivación del derecho de *Habeas corpus*. El constituyente, tras haber enumerado todos los derechos en el extenso artículo 20, en una muestra de un catálogo de «numerus apertus», cuya máxima consagración la encontramos en el artículo 22: «La enumeración de los derechos fundamentales reconocidos en este Capítulo no excluye los demás que la Ley Fundamental garantiza, ni otros de naturaleza análoga y que se deriven de la dignidad del hombre, del principio de soberanía del pueblo o del Es-



tado social y democrático de derecho, de la forma republicana del Estado», hace mención expresa del derecho de *Habeas corpus* en el artículo 38, dentro del capítulo IV, que titula «de las garantías constitucionales».

El tenor del artículo de referencia no deja lugar a dudas: «se reconoce el derecho de *Habeas corpus* o de presentación personal». El párrafo segundo es más explícito: «Toda persona agraviada o cualquiera otra en su nombre, tiene el derecho a promoverlo cuando se encuentra ilegalmente presa, detenida o cohibida de cualquier modo en el goce de su libertad individual o para el orden del centro de detención». «Los tribunales al declarar procedente el recurso, deben ordenar que se le restituya su libertad, se haga cesar las vejaciones o termine la coacción a que estuviera sujeta.»

Un análisis en profundidad nos aporta muchos elementos positivos a la luz del Derecho comparado. El Constituyente guineo-ecuatoriano, en su afán por garantizar la dignidad de la persona humana que define como valor supremo en el punto primero del artículo 3, en franca contradicción con el de 1973, ha creado, o mejor ha instituido una acción popular, un recurso para todos. No es necesario guardar cierto parentesco consan-

guíneo o afín con la persona perjudicada, para ejercitarlo.

Tampoco es necesario que el atentado provenga de terceros particulares, tome la forma de detención o prisión, sea mera coacción o severa tortura, trátase de libertad personal o del orden dentro del establecimiento de detención. El Constituyente no ha querido regular otro procedimiento especial al margen de la propia norma constitucional, como ocurre en el Derecho comparado; ha huido de remisiones a legisladores ordinarios que puedan degenerar la protección imperativa que concede a la libertad y seguridad personal, sin que sean precisos otros mecanismos de interpretación ni órganos especializados; basta con el juez ordinario.

El Constituyente ha contemplado en toda su extensión la dignidad de la persona, y al conjunto de todos los valores que la integran ha propiciado la garantía de *Habeas corpus*.

Todavía queda, sin embargo, la necesidad de seguir reflexionando a la luz del derecho positivo. Y es que la atenta lectura del capítulo que venimos contemplando nos lleva al párrafo 2.º del artículo 40, que con un tenor de difícil interpretación, remite al legislador ordinario a la regulación de la forma y requisitos del ejercicio de estos recursos, así como la determinación de los órganos competentes ante quienes puedan interponerse.

Precediendo al mismo, el primero textualiza: «Se puede declarar la inconstitucionalidad de las leyes, decretos-leyes y reglamentos por vicios de forma o de contenido de acuerdo a esta Ley Fundamental». Si a éste le conectamos con el siguiente, nace la dificultad de precisar si los recursos a que se refieren en el inciso segundo son los relativos a la inconstitucionalidad de las distintas normas en él mencionadas, o bien frente a éstas hay que añadir los que se refieren al derecho de *Habeas corpus* y el de amparo.

Cualquiera que vaya a ser la conclusión, existe un mandato constitucional de proteger la dignidad y libertad de la persona humana que debe ejercitarse, porque los derechos nacen o se reconocen para que sean ejercitados.

A. P. O.



LA ULTIMA LECCION DEL VENERABLE EMAGA ELA

**Este relato obtuvo el Primer Premio
en el I Concurso Cuentos y Leyendas
del país. 23 de abril de 1985.**

Por **ANTIMO ESONO NDONGO**

SE cuenta que en cierto poblado fang, de esto hace ya hoy mucho tiempo, vivía un viejo sagaz e ingenioso llamado Emaga Elá. Era éste el más venerable de su tribu. Tenía una mujer virtuosa y de gran belleza llamada Nchama.

Gozaba nuestro viejo de una buena reputación como narrador y, sobre todo, descollaba por su sabiduría. Descifraba con extraordinaria maestría los enigmas y hasta se decía que sabía leer en el alma de las personas y vaticinaba con asombrosa certeza el futuro de cada hombre. Muchísima gente acudía a él para pedir los consejos prácticos de vida y para escuchar sus largos e interminables relatos sapienciales. Le gustaba contar fábulas y leyendas durante las noches de plenilunio sentado en la terraza de su casa o en el «abá» (1). A su alrededor se agolpaba atónita la plebe, escuchándole. Sus fábulas encerraban auténticas lecciones de vida.

Se dice de este mentor fang que era en su juventud una especie de máquina trabajadora. No había trabajo que se resistiese a su ímpetu. Trabajaba sus campos desde la salida hasta la puesta del sol, sin desfallecer. Retornaba a casa al atardecer. Se sentaba luego en el «abá» y desde allí llamaba a su mujer Nchama y le pedía que le trajera el «mand-já» (2) que después compartía con los vecinos.

Era su mujer la más hacendosa del pueblo. Jamás rondaba el hambre por su hogar. Al término de cada cosecha obtenía entre quince y dieciséis sacos de cacahuete. Pasaba así la larga y penosa estación de sequía, «koyon» (3), sin que

la carestía propia de la época, «mebúa» (4) asomara por casa, lo que era habitual en los hogares de la vecindad.

Mas pese a todo esto, Emaga y su mujer estaban lejos ser felices. La causa de esto era que el cielo les había negado hasta entonces la dicha de tener hijos. Su mujer había consultado a todos los curanderos del entorno y no había logrado ningún resultado satisfactorio. Pero el tiempo pasaba, la vejez se acercaba y las esperanzas de tener hijos iban desvaneciéndose...

En esto llegó la época de la recogida de frutas en el poblado. Durante la misma y cuando las mujeres y niños salían de madrugada de sus casas y se iban en busca de frutas que durante la noche se desprendían de los árboles, comenzó a circular entre la gente el extraño rumor de que Nchama estaba encinta. Pero nadie en el pueblo quería dar crédito a esta historia. Se sabía que Nchama rondaba cerca de la tercera edad, y el tener hijos era algo que siendo para ella cada vez más utópico.

—¿No será esto una enfermedad? —preguntaban unos.

—Efecto de brujería será —decían otros.

Pero entre unas opiniones y otras el tiempo iba transcurriendo y el feto se desarrollaba normalmente. Unos meses después, Nchama daba a luz dos niños gemelos a los que el viejo padre, como es tradición entre los fang, se apresuró a poner dos de los nombres de sus antepasados muertos, fueron Ndong y Aseko.

La casa de Emaga se llenó entonces de felicidad. Una felicidad esperada a lo largo de toda su vida pero que iba



durar bien poco. Pues escasos años después, Emaga dejaba de vivir dejando a su mujer e hijos.

Esto sucedió una noche. La gente dormía ya. Las estrellas parpadeaban en lo alto del cielo. La oscuridad lo sitiaba todo. Un silencio mortal presidía la oscura noche. Rompiendo ese silencio se empezó a escuchar en las casas próximas a la de Emaga un grave llanto. Acudió la gente del poblado para saber qué pasaba. Luego se supo que era Nchama y que la causa de esto era que su marido Emaga traspasaba el umbral de la vida. Estaba Nchama reclinada en la cabecera de la cama donde yacía enfermo su marido. Y mientras estaba en esta posición no cesaba de preguntar, llorando a su marido:

—Ahora que te vas y me dejas con los niños, ¿qué será de ellos cuando un día tengan que buscar esposas? Bien sabes que nadie es valorado en este pueblo si no tiene mujer, y no me dejaste con dote para ellos. ¿Qué será, di, qué será de mis hijos el día de mañana?

Sus palabras parecían caer en el vacío. Pero no era así. Emaga hizo la última voluntad para responder a su mujer en estos términos:

—Mis hijos —dijo con trémula voz— todo cuanto necesiten en la vida, lo tendrán trabajando; porque sólo el trabajo engrandece y dignifica al hombre. Este consejo es mi única herencia para ellos y por tanto su dote, «nsuá» (5).

Un gran silencio acompañó las palabras del venerable anciano. Instantes después el eximio Emaga entregaba su alma y dormía con la tranquilidad de los justos, uniéndose en la eternidad con sus antepasados. Había pronunciado su última lección de vida.

Los días siguientes a su muerte fueron harto difíciles para su atribulada esposa. Nchama trabajaba los campos, cuidaba a los niños, hacía de todo. Pero ya no era aquella mujer joven y vigorosa que se distinguía en el poblado por la cantidad de comida que traía dentro de su «nkueng» (6), procedente de sus fincas. Ahora, al borde casi ya de su senectud, tenía que seguir trabajando para subsistir, ella y sus hijos.

Las cosas habían cambiado mucho en el pueblo desde la muerte de Emaga. Pocos eran los hombres que trabajaban. Una mayoría se entregaba a los vicios y nadie pensaba en trabajar. El hambre, en consecuencia, comenzó a rondar por el pueblo causando no pocas víctimas entre la población. Y por si fuera poco, una terrible sequía asolaba los bosques y los ríos. La caza se extinguía, los árboles frutales, como las flores, se marchitaban; y ya no había nada en que poner los ojos que no anunciara la desolación.

Desde su más temprana edad, Ndong y Aseko habían comenzado a trabajar, convencidos de que sólo el trabajo podía librar al pueblo de la terrible situación en la que se hallaba inmerso.

«Mis hijos trabajarán —les recordaba siempre su vieja madre a la hora de acostarse—; fue lo que os dijo vuestro padre al morir.» Y los niños crecían imbuidos de esta idea.

La situación no cesaba de empeorar en el pueblo. Muchas familias, a causa del hambre, comenzaban a emigrar hacia otras regiones en busca del sustento. Sólo el trabajo de unos hombres emprendedores era capaz de salvar aquella horrible situación que atravesaba el pueblo. Pero encontrar hombres emprendedores en el pueblo, se hacía difícil.

En este preciso momento en que el pueblo carecía de hombres-guías, como antaño lo fuera Emaga Elá, y el hambre causando víctimas entre las familias, se supo que un

hombre poseía en un lejano país unas hijas cuya belleza era conocida y pregonada hasta por las aves del cielo y que podía como dote a aquellos que quisieran tomarlas por esposas ser trabajadores.

Fácil parecía la oferta, y varios mancebos acudieron ver a tan preciosas mujeres cuyo precio se medía por trabajo. Comenzaron así a acudir de todas partes los pretendientes.

«La belleza de las doncellas es sin igual —comentaban cuantos las habían visto—, pero las condiciones son excesivas», decían.

Una mañana llamó Nchama a sus dos hijos y les habló así:

—Hijos míos —les dijo— ya veis que voy siendo vieja puedo irme también de esta vida como un día lo hice vuestro padre; mas no quisiera que tal aconteciera si antes no os viera tomar esposas. Vuestro padre al morir dijo que todo cuanto tengáis en la vida lo obtendríais trabajando. Salid, por tanto, del poblado, y tratad de ver a estas doncellas cuya belleza es conocida hasta por las aves del cielo. comprobad si poseéis las condiciones que exige su padre.

Hicieron los preparativos para el viaje. Su madre les dio las provisiones para el mismo. Un envuelto de cacahuetes, unos racimos de bananas y una calabaza llena de agua «ndeke» (7).

Salieron del poblado al día siguiente. Habían caminado tres días, cuando al atardecer del cuarto, llegaron a las puertas de un gran poblado, cuyo aspecto recordaba al tipo de los poblados fang: dos hileras de casas alineadas paralelamente, y cuyos techos, ennegrecidos por el humo, eran enormes máculas negras en medio de la masa verdosa del bosque que formaba todo un océano vegetal. En medio del poblado se alzaba la inconfundible casa de palabra, «ababab» que a esta hora de la tarde, como siempre, estaba rebosando de gente.

—¡Ambolanooo! —dirigieron el acostumbrado saludo a la muchedumbre allí congregada,

—¡Ambolannn! —respondió la gente.

Luego de tomar los asientos en un extremo del salón explicaron los motivos de su viaje; que venían en busca de las doncellas y se ofrecían, como otros que les habían precedido, a medir sus fuerzas con los trabajos que les propusiera el suegro.

El padre de las doncellas, como hiciera también con los demás pretendientes, los llevó dos días después al interior de un gran bosque, donde crecían árboles de dimensiones colosales y una infinidad de enredaderas trepando por los troncos. Allí donde ningún árbol ha experimentado jamás el golpe del hacha, «ngom afan» (9), y donde una infinidad de animales vive en perpetua libertad.

—Para empezar —les dijo—, quiero que abráis aquí un gran espacio donde mi familia cultivará ñames, yucas, ñangas. Y si sois valientes, veré si terminado este trabajo dejo a mis hijas en matrimonio.

Con la voluntad propia de un elefante se pusieron a trabajar los dos hermanos. En poco tiempo habían abierto un gran claro en el bosque en el que podían trabajar todas las mujeres del poblado.

—¡Akie! (10) —exclamaban asombrados cuantos pasaban por el lugar—. Jamás se ha visto algo parecido.

—Ahora quisiera que me levantéis en el poblado —dijo de nuevo el «suegro» tan pronto como vio concluido el primer trabajo— una casa de enormes dimensiones en la que quepamos toda mi familia y yo.



Como la vez anterior, Ndong y Aseko se pusieron a trabajar con la impetuosidad propia del viento. Fuéronse al bosque. Cortaron las columnas. Cortaron los tirantes. Confeccionaron las nipas. En pocos días tenían levantada una casa de grandes dimensiones, tal como lo pedía el suegro.

No hace falta decir que cuantos trabajos improvisaba el suegro encontraban una rápida ejecución por parte de Ndong y Aseko. Habían nacido para trabajar.

—Seré fiel a mi palabra, jóvenes —dijo por fin el suegro—, sólo unos hombres como vosotros, esforzados y valientes, son dignos de tomar por esposas a mis hijas. A

vuestro lado jamás conocerán el hambre y se sentirán orgullosas de ser dignas esposas.

De esta forma, Ndong y Aseko se casaban con Asangono y Mbengono, que también eran gemelas. Y llegaron con estruendosa alegría a su pueblo. Su vieja madre pudo ver todavía con gran regocijo cómo sus dos únicos hijos se casaban con las más bellas mujeres que jamás se habían visto en aquel entorno.

En lo sucesivo fueron muy felices. Tuvieron varios hijos y nietos. Sus descendientes son los actuales miembros de la tribu angoc que ocupa la parte norte del actual distrito de Ebebiyin, sus ancianos tienen la costumbre de decir a sus descendientes las mismas palabras que dijera Emaga Elá al morir: «SOLO EL TRABAJO ENGRANDECE Y DIGNIFICA AL HOMBRE». Gracias a esto los dos huérfanos tuvieron mujeres y formaron una numerosísima prole.

EPILOGO

Los fang son grandes maestros de la narración oral. Durante las noches de plenilunio, sentados en las terrazas de sus casas o en el «abá», suelen contar fábulas y leyendas.

No hace mucho tiempo, durante mis últimas vacaciones en la Región Continental seguí en mi poblado, situado en la parte más *austral* del país, el relato que acabo de exponer. Su autor, mi abuelo Obama Ngomo, gran especialista de la narración oral y muy avezado en las costumbres de su pueblo, al evocar los orígenes de la esforzada tribu de los angoc, de la que él es miembro, terminaba el relato con esta moraleja:

«ESEING ETAM EDE DA VE MBOT KUMA YA ED-JIDJIN»; es decir, «SOLO EL TRABAJO ENGRANDECE Y DIGNIFICA AL HOMBRE»; porque éste es el consejo que desde hace tiempo, muchísimo tiempo, vienen dando a sus descendientes todos los ancianos de la tribu angoc, como lo hiciera también con sus hijos hace tiempo, muchísimo tiempo, el venerable Emaga Elá, considerado como el patriarca de esta tribu.

Guía del lector sobre algunas voces fangs

(1) «Abá»: casino entre los fang. Es el lugar de reunión por excelencia en los pueblos fang. En él suele tener lugar la deliberación de los asuntos más importantes del poblado. Equivale al «ágora» de los griegos.

(2) Mandjá: preparado fang a base de verduras.

(3) «Oyon»: verano, en términos generales, sequía.

(4) «Mebúa»: carestía, aludese a la carencia de víveres en una casa.

(5) «Nsúa»: dote. Entre los fang es el hombre el que paga una determinada cantidad de dinero para adquirir una mujer.

(6) «Nkueng»: cesta, la que de ordinario llevan las mujeres fang sobre las espaldas.

(7) «Ndek»: calabaza previamente vaciada y que se emplea principalmente como recipiente para contener agua.

(8) «Mbolo»: forma de saludar en fang. Dirigido a una sola persona se dirá, «Mbolo», y cuando se dirige a varias, se dirá, «Ambo-laann».

(9) «Negom afan»: bosque virgen, bosque enorme y apartado del poblado.

(10) «Akien»: exclamación. Equivale a la interjección española ¡vaya! Expresa generalmente cualquier situación de asombro.

A. E. N.



TEATRO

ANTIGONA

Por TRINIDAD MORGADES

ACTO PRIMERO

Antígona aparece en el escenario y baila el baile de la soledad.

La música del baile se refiere a Antígona; ésta quiere vivir, quiere realizarse, quiere ser, se siente joven, inteligente y pletórica de vitalidad. Se regocija y se deleita en el baile. En ella todo es alegría de vida. En la penumbra baila un hombre.

VOCES: ¡Antígona! Eres bella, eres hermosa, tu cuerpo ligero y joven tremola ante los tambores de la verdad como el primer rayo de sol que rompe la madrugada. Antígona, eres la libertad, vas a morir.

(Mientras cantan las voces, Antígona sigue moviéndose al ritmo de los tambores, pero parada, en actitud de escucha. Las voces cantan siguiendo el ritmo marcado por los tambores.)

Antígona da un salto de desesperación. Su actitud ahora es de desesperación, de angustia, quiere avanzar y no puede, salen a su paso la Ley Divina y la Ley Humana, el Poder, el Amor, la Sociedad, el Deber, su conciencia, la Libertad.

VOCES: Las leyes de Dios, las leyes humanas, las leyes de la conciencia, las leyes de la sociedad. ¿Cuál de ellas es la primera? ¿Cuál de ellas hemos de cumplir? Antígona ha cumplido con una de ellas, se siente liberada de sí misma, se siente liberada de dudas. Pero por esto va a morir... No se promulga la ley para el justo, sino para los desafortunados, los ingobernables, los impíos y los pecadores, los faltos de bondad amorosa, los profanos, los parricidas y matricidas, los homicidas, los fornicadores, los mentirosos, los perjuros. Antígona es honesta, es joven, es buena. Toda ella es deber y justicia, toda ella es amor. ¿Por qué tiene que morir?

Antígona baila la danza de la melancolía, del dolor, de la resignación. Está decidida a llevar a cabo lo que se ha propuesto.

ACTO SEGUNDO

HOMBRE PRIMERO: Voten, hermanos, voten al hombre que nos traerá la libertad.

HOMBRE SEGUNDO: Amigos, paisanos, ciudadanos, la libertad, un voto acabará con el abuso del opresor extranjero, un voto que pondrá fin al dominio del extranjero. **HOMBRE TERCERO:** Africanos, ¡ya somos libres! Este nuestro hermano, nuestro padre, nuestro amigo.

Gran murmullo, aplausos, vivas; con ellos llega el presidente.

EL PRESIDENTE: Hermanos, amigos, paisanos, compañeros: Libertad, Paz, Justicia.

(Tocan los tambores. Todos bailan, danza de triunfo, de entusiasmo, de grandeza, de esperanza. Los bailarines van desapareciendo en un baile frenético. El presidente baila una danza enérgica de poder y de fuerza, dominio, de soberbia, de orgullo, de satisfacción. Exhausto y ebrio de poder, se sienta y medita.)

VOCES: Has sido escogido entre tus hermanos para establecer en esta tierra la libertad, la paz y la justicia. Ningún extranjero que no sea de tu pueblo hermano te podrá decir lo que conviene a tu pueblo...

No tendrás nunca esposas para que no te desvíen el corazón. Cuando hagas riqueza, deja que tu hermano también tenga su parte. Tienes que escribir un libro con las mejores leyes que protejan y hagan progresar a tu pueblo.

Guardarás las palabras de la Ley de Dios, del gran espíritu de tus antepasados. El y el destino te han dado lo que tienes, todo lo que hoy eres...

No eleves tu corazón con la soberbia. Tu vida será algo si te comprometes a hacer el bien común. El bien de tu pueblo es el primer pensamiento que deberá estar en mente todas las mañanas de tu existencia y la última mañana, al retirarte para el descanso eterno de la noche.

El presidente sigue sentado, en actitud reflexiva. Está al fondo del escenario. Los hombres primero, segundo y tercero tienen un breve diálogo sobre los pros y los contras del poder de la autoridad. Suben otros tres hombres al escenario.

HOMBRE PRIMERO: Gobierno, gobernantes y gobernados, autoridad y poder, ¿palabras vacías sin sentido? ¿Sabemos qué significan? ¿Han sido temas de nuestras reflexiones alguna vez?

HOMBRE SEGUNDO: Coordinar nuestros intereses, división del trabajo, organizar la defensa de este pueblo, educar...



al pueblo, hacer que el dinero sea útil a nosotros todos porque es política. Esto para llevar bien el poder, y la autoridad y la ley.

HOMBRE TERCERO: Mira al presidente, parece que está abrumado, cansado. No sabe qué hacer con el poder.

(Se oye un gran murmullo por dentro. Son voces del pueblo.)

PUEBLO: ¿Dónde está la paz prometida, dónde está la justicia para todos, dónde está la unidad?

(Las voces siguen gritando con más desesperación. Suenan los tambores con melancolía y lástima.)

VOCES: Allí está el hombre que el Gran Espíritu ha elegido entre vosotros. Ha sido ungido de poder y de autoridad. No es sagrado, no es Dios, es uno más como vosotros. Es un hombre; tendrá problemas como todos los hombres, ¡ayudadle!... Este es el jefe que habéis elegido. Dios os ha dado un jefe. Tanto él como vosotros tenéis que obedecer las leyes eternas del bien y del mal que están escritas en vuestros corazones: no matarás, no odiarás a tu hermano; el mejor, el más sabio, el más justo, prestarle apoyo, todos juntos seréis grandes.

(Los tambores suenan invitando al sacrificio. El sonido es agudo, tético, cargado de misterio y de presagios. Los hombres se acercan al presidente, éste les mira con severidad.)

HOMBRE PRIMERO: Yo quiero más dinero.

PRESIDENTE: La ley lo prohíbe.

HOMBRE SEGUNDO: Yo quiero más tierras con casa y criados.

PRESIDENTE: Con lo que tienes es suficiente.

HOMBRE TERCERO: Yo quiero más mujeres, más coches.

PRESIDENTE: La ley lo prohíbe. Desviaron tu corazón.

HOMBRE PRIMERO: No es un buen jefe.

HOMBRE SEGUNDO: No es un buen hermano.

HOMBRE TERCERO: No es un buen paisano.

VOCES: ¡Oh ambición! ¡Oh egoísmo y apetitos desordenados que buscan honores y dignidades, apetitos desordenados que nos llevan a desear honores inmerecidos, ambición de ser grandes sin medida!

Honores sí, para el pueblo. Ambición sí, para la grandeza del pueblo...

HOMBRE PRIMERO: No es un buen jefe, debe morir.

HOMBRE SEGUNDO: No es un buen hermano, debe morir.

HOMBRE TERCERO: Tiene poder y autoridad, nosotros no, debe morir.

(Aparece el presidente rodeado de sus guardaespaldas. Estos luchan defendiéndole de una avalancha de gente que intenta llegar hasta él para asestarle un golpe mortal. Los guardaespaldas, juntamente con otros soldados, logran salvar la situación. Cuerpos sin vida aparecen aquí y allá en el escenario. El presidente, dominado por la ira y el furor, los contempla agresivamente. Hace gestos de desesperación e indignación.)

VOCES: Y tienes que perdonar a tu pueblo que te ha elegido.

PRESIDENTE: ¡No! *(con furor y energía)*.

VOCES: Eres el jefe, tienes todo, eres magnánimo. Deja que la piedad te hable.

PRESIDENTE: ¡No! *(su tono de voz ha subido con más indignación que la vez anterior)*.

VOCES: Porque es tu pueblo que Dios te ha dado para que cuides, enseñes y perdones cuando te ofenda.

PRESIDENTE: ¡¡¡Noooo!!! *(grita casi con un rugido salvaje)*.

VOCES: Mira que son ignorantes, son pobres de espíritu. Tú eres el mejor, el más grande, el más sabio y el más noble; por eso fuiste elegido. Eres el mejor.

PRESIDENTE: *(Su rostro es todo odio, su mirada cruel e inhumana. Una mueca de venganza aparece en su boca, mueve su mandíbula como si comiese algo)*. No... *(con lentitud sádica)*. No... Que sus cuerpos sean expuestos para las bestias, las hormigas, las serpientes y las ratas. Que el sol caiga sobre ellos y que los cuervos arranquen sus ojos, sus corazones y sus sesos... Que el viento de las noches calurosas lleve el hedor putrefacto de sus cuerpos a los cuatro puntos de este pueblo. Los ancianos llorarán. Este día quedará grabado en la mente de los niños. Los padres maldecirán estos engendros y las madres lamentarán haber amantado hombres como éstos.

(El presidente cubre su rostro, se siente abatido por toda la energía gastada.)

VOCES: El mal anda suelto por las calles, las fincas y la playa y las orillas de los ríos. Sí, el mal está hoy en la

sangre, en la mente y en el corazón de todos; viene a condenar a este pueblo elegido...

El mal está comiendo tus entrañas. Tú habías sido elegido porque eras bueno, sabio, magnánimo y justo, porque eras la Verdad. Así lo decían tus ojos, tus sonrisas, tus gestos, tu palabra y tu corazón... El mal es más fuerte que tú. Te ha vencido. Has acabado en el primer tropiezo. Tu pueblo acabará y tú con él.

(Se oye un concierto de tambores; el sonido es triste, melancólico, nostálgico, entrañable: es el lamento de la lucha de la voluntad y la inteligencia frente a las dificultades de la vida.)

PRESIDENTE: *(Más calmado, reflexivo... Habla consigo mismo.)* Yo no puedo acabar, no puedo. Estoy aquí por la voluntad del destino. He aceptado mandar y dirigir este pueblo. He aceptado darles una ley. Me quieren matar, mis hermanos me quieren aniquilar *(da un grito de desesperación)*. ¡Aaaah! Y mi ley dice que no matarás. Traición, maldición, a mí... me quieren matar. Yo soy fuerte, soy jefe, tengo autoridad *(grita)*. ¡Tengo poder, tengo soldados, tengo armas, tengo todo! Nada ni nadie acabará conmigo, y si ocurre, aquí en este pueblo no quedará piedra de las casas, ni árboles, ni aves, ni aire; envenenaré el aire. Haré secar las fuentes y los ríos. Yo puedo, soy Presidente de un pueblo soberano.

(Todo esto es dicho con gran solemnidad, con mucha soberbia.)

VOCES: Toda grandeza humana de presidente empieza y acaba aquí, porque se ha identificado con Dios, el creador de la vida y de la muerte.

PRESIDENTE: Soy el mejor, el más inteligente, el más valiente. Tengo tanques, armas, ametralladoras, aviones de combate. Tengo mi vida asegurada. Todos estos miserables quieren el poder que yo tengo. Me quieren matar. Por eso, por el poder... por la codicia... No lo conseguirán. Mis amigos son los más fuertes, los más poderosos del mundo. Acércate, Antígona, y escucha esto, ven que te lea esto. Mis amigos, tienen una bomba que envenena el agua del mundo entero, del mundo entero. Son poderosos; por eso son mis amigos. El mundo les teme. Aquí todos me temen también. Por eso he mandado castigar a aquellos que me quieren matar. Una vez que hayan muerto, que sus cuerpos se pudran sin ser enterrados. Para que todos sepan lo que soy capaz de hacer. No tengo todavía la bomba que envenena el aire, por eso tengo que recurrir a esto. ¡Para morir yo, que mueran ellos!

VOCES: Y en caso de que llegue a haber un hombre en pecado que merezca la sentencia de muerte, y se le haya dado muerte... su cuerpo muerto no deberá quedarse toda la noche a la intemperie. Sin falta deberá ser enterrado...

¡Oh Dios! Este país se ha convertido en ruinas de almas perdidas. Hermanos están matando a hermanos, tribus están eliminando tribus. Las calles y cárceles están sembrados de cadáveres para ser alimento de las aves del cielo y de las bestias del bosque. Han derramado, una vez más, la sangre como agua. Ya no hay nadie que entierre al hermano...

Antígona, has enterrado a tus hermanos, todo el odio del malvado se concentrará en ti, éste es tu destino, Antígona. *(Baile, tambores...)*



ACTO TERCERO

(Antígona aparece rodeada de tres guardianes.)

SOLDADO 1.º: Ha enterrado a los muertos.

SOLDADO 2.º: Todo el pueblo siguió su ejemplo.

SOLDADO 3.º: Ella es la culpable, por eso la hemos do.

PRESIDENTE: *(Conteniendo su indignación.)* ¡Antígona! Has desobedecido. Cuando hay una ley, cuando se una ley *(grita)* todos los de este pueblo tienen que lle escrita en sus corazones, en sus mentes, en su conciencia; ¡Tienen que obedecer!

ANTIGONA: *(Muy serena, decidida.)* Sólo es justo obedecer las leyes que son dictadas para educar al pueblo, para el bien del pueblo.

PRESIDENTE: ¿No es justo enseñar al pueblo a obedecer la ley? La ley que dice: no matarás; y han querido matarme.

ANTIGONA: Estás vivo.

PRESIDENTE: Venían a matarme.

ANTIGONA: Te veo allí, y ellos ya no existen.

PRESIDENTE: ¡Han quebrantado la ley y tú con *(con gritos de furor)*.

ANTIGONA: Escucha al pueblo implorando clemencia.

VOCES: Nuestras manos no derramaron sangre. No cargues en la cuenta de este pueblo. Este pueblo está alborotado con sangre de inocentes. Calma tu ira con la sangre ya derramada. Deja que los cuerpos descansen en paz.



en caso de que llegue a haber un hombre en pecado que merezca sentencia de muerte y se le haya dado muerte, su cuerpo muerto no deberá quedarse toda la noche expuesto. Sin falta debe ser enterrado ese mismo día. Esta es la ley que encontramos, que encontraron nuestros padres y los que vivieron antes que nuestros padres. Es la ley de siempre, la ley eterna, la de Dios Todopoderoso.

(Los tambores suenan. Esta vez con fuerza, armonía, belleza. Es la voz de la eternidad.)

PRESIDENTE: ¿Qué me importa Dios? Me han ofendido. ¡A la muerte con el bien del pueblo! Lo que quieren es el poder. Yo tengo el poder ahora, no lo tendrán. Yo, solamente yo, soy el ungido, soy el elegido, soy el grande, soy el padre. Conservaré el poder como mi vida. Me quitarán la vida si quieren el poder. Tienen que obedecerme. Estoy autorizado a tener el poder.

ANTIGONA: El pueblo te ha dado el poder para hacer el bien al pueblo.

PRESIDENTE: *(Desesperado.)* El pueblo me quiere matar. Ellos quieren eliminarme.

ANTIGONA: Sólo tres han atentado contra tu vida; tres no hacen un pueblo. Has mandado a la muerte a ancianos, a mujeres encintas, a jóvenes y niños. Has cambiado, presidente, hueses a muerte, a odio, a sangre de inocentes. El mal y tú sois uno en este momento. Los que te dan agua, comida, los que te extienden la esterilla cuando pasas, los que te cantan y aplauden cuando te ven, no sienten afecto

por ti. Sólo temen al mal, temen la muerte que llevas en la sangre; se horrorizan de la bestia que llevas dentro de ti. Cuando el hombre utiliza el poder del hombre para oprimir al hombre, resistir ese poder no sólo es un derecho, es un deber. Por eso los he enterrado. La ley que lo manda es más antigua que tú.

VOCES: El mal anda suelto por las calles, por las fincas y playas. Sí; el mal está hoy en la sangre, en la mente, en el corazón. Viene a condenar a este pueblo elegido...

El mal está comiendo tus entrañas. Tú habías sido elegido porque eras bueno, sabio, magnánimo y justo, porque eras la verdad. Así lo decían tus ojos, tu sonrisa, tus gestos, tus palabras y tu corazón. El mal ha sido más fuerte que tú; te ha vencido. Has acabado, con el primer tropiezo. Aquí está el fin.

PRESIDENTE: Morirás, Antígona. Mi paciencia te hace más atrevida.

ANTIGONA: Prefiero morir con el deber cumplido que vivir haciéndote honores, sabiendo que no los mereces. Prefiero la libertad que me dicta mi conciencia, que la libertad hipócrita que dictas; prefiero la paz de los muertos que esta falsa paz que envenenas con tu aliento. Prefiero la justicia de Dios que la débil justicia que tú crees que haces.

(El presidente se lanza con furor para dar muerte a Antígona. Se oyen gritos.)

VOCES (gritos): ¡El volcán! ¡El volcán! Se ha enfadado el volcán!

(Todos se dispersan. Alguien desata a Antígona y huye con ella. Se oye la voz del Presidente pidiendo ayuda y clemencia.)

PRESIDENTE: ¡A mí mis fieles! Me quemó, ardo, Más me duele mi espíritu que mis carnes. ¡Socorredme!... ¡No veo!

(Todos van saliendo con premura. El Presidente se queda solo en el escenario y la luz se apaga.)

VOCES: Ríos de fuego devoran y encienden todo. Todo arde, todo es ceniza...

De la nada todo salió, a la nada retorna todo: poder, autoridad, ambición, leyes humanas. Sólo queda la ley de Dios, la ley natural.

Delante de él huyeron la tierra y el cielo y no se halló lugar para ellos. Y vi a los muertos, grandes y pequeños. Se abrió el libro de la vida, y los muertos fueron juzgados según las cosas escritas en los libros, según sus hechos... Y el mar entregó los muertos que había en él, y la muerte y el infierno entregaron los muertos que había en ellos, y fueron juzgados individualmente, según sus hechos...

(Un nuevo pueblo compuesto de gente joven baila de júbilo, todos vestidos de blanco. Los tambores cantan la victoria con alegría y esperanza. Entre ellos están Antígona y su compañero.)

VOCES: Y vi un nuevo cielo y una nueva tierra; porque el cielo anterior y la tierra anterior han pasado, y el mar de sangre ya no existe. Vi también una limpia y sana ciudad. Oí una voz que decía al pueblo: mientras vivas bajo Mi Ley no serás destruido...

(Tambores, júbilo, alegría, victoria.)

TELON



PLANTAS ORNAMENTALES

32 / *Africa 2000*

Una gran posibilidad
económica
para Guinea Ecuatorial



Los países tropicales tienen una enorme y variada flora que puede contribuir al desarrollo económico. En particular poseen un suelo y un clima que favorece la explotación de flores ornamentales, muy apreciadas en el mundo. Guinea Ecuatorial, tanto en la región insular como continental, tiene grandes posibilidades para ser exportadora de plantas exóticas.

Por MANUEL FIDALGO DE CARVALHO



HABLAR de flora tropical implica hablar de un mundo vegetal riquísimo en formas y especies, que ya desde los tiempos más antiguos ha provocado en el hombre un sentimiento de admiración y asombro por el derroche de imaginación que la Naturaleza manifiesta en los elementos de la mayoría de estas plantas tropicales.

En particular, la isla de Bioco presenta una variadísima flora, formada por cerca de 3.500 especies. Esto es, presenta una diversidad equivalente a la de un tercio de toda Europa.

Por su situación biogeográfica, la flora de Bioco es más parecida a la de Monte Camerún o a la de São Tomé que a la propia del continente, y con un porcentaje importante en endemismos, o lo que es lo mismo, de especies únicas en el mundo.

Durante mis constantes andanzas por la isla de Bioco, he observado con sorpresa que la mayoría de las plantas cultivadas como ornamentales en ciudades y poblados vienen de otros países. Esto es, son plantas que han sido introducidas. Entre otras, cito el *árbol del fuego* (*Delonix regia* Raf.) y el *árbol del viajero* (*Ravenala madagascariensis* Sonn.), originarias de Madagascar. El *árbol del paraíso* (*Melia azederach* L.), del sur del Himalaya. La *bougainvillea* (*Bou-*

PLANTAS
ORNAMENTALES



Bioco reúne todas las condiciones para el cultivo a escala internacional de plantas tropicales ornamentales, un mercado que mueve actualmente muchos millones de dólares.



mente que llegue el día en que sus atributos naturales sean conocidos y divulgados a través de la floricultura.

Un gran mercado

Y de verdad, podemos asegurar que el continente africano, y esta isla en particular, es pródiga en todas estas plantas de interés ornamental, al contrario de lo que sucede con las plantas de interés alimenticio, cuya inmensa mayoría debió ser introducida principalmente desde el continente americano. Basta pensar en el **maíz** (*Zea mays* L.), el **cacahuete** (*Arachis hypogaea* L.), el **cacao** (*Theobroma cacao* L.), la **malanga cubana** (*Xanthosoma violaceum* Schott), la conocida **yuca** (*Manihot esculenta* Crantz), el **aguacate** (*Persea americana* Mill.), la **guanábana** (*Annona muricata* L.), la **papaya** (*Carica papaya* L.) o en la **piña** (*Ananas comosus* L. Merr.), todas originarias de América. Cuya introducción, así como la de la **caña dulce** (*Saccharum officinarum* L.), el **arroz asiático** (*Oryza sativa* L.) y el **mango** (*Mangifera indica* L.) son provenientes de Asia y también el **cocotero** (*Cocos nucifera* L.) es de Oceanía, y sin duda está relacionada con el crecimiento demográfico experimentado en África en los últimos siglos.

gainvillea spectabilis Willd.), originaria de la parte oriental de Brasil. el **hibisco** (*Hibiscus rosa-sinensis* L.), procedente de China, y un largo etcétera.

¿Se puede deducir, entonces, que no existen en la flora de Bioco plantas que pueden competir por su belleza con sus rivales extranjeras?

La flora de la isla de Bioco es realmente rica en especies de esta naturaleza, y muchas de éstas son, hoy día, todavía desconocidas en los grandes mercados internacionales.

A lo largo de nuestros estudios por los bosques de esta isla, hemos encontrado verdaderas maravillas vegetales como orquídeas (epifitas y terrestres), begonias, helechos de las más variadas y fantásticas formas, así como numerosas plantas herbáceas, arbustos y árboles pertenecientes a las familias *Comelinaceae*, *Liliaceae*, *Zingiberaceae*, *Melastomataceae*, *Moraceae* y *Rubiaceae*. Todas estas especies de gran valor ornamental, que aguardan humilde-

Mucho nos gustaría relatar aquí el largo camino que siguieron estas especies vegetales desde sus lejanos puntos de origen hasta convertirse en la dieta básica del pueblo africano, pero nos dispersaríamos y alejaríamos del importante tema que nos ocupa en estos momentos.

El mercado internacional de plantas ornamentales está en auge y genera, por lo tanto, gran cantidad de riqueza en todo el mundo.

El extraordinario desarrollo de los sistemas de transporte y de las técnicas de cultivo y conservación ha impulsado enormemente este sector. En la actualidad representa una importante fuente de divisas para países como Bélgica, Holanda, Italia o Alemania, y se prevé para el año 2000 que la comercialización de estas especies vegetales de interés ornamental moverá miles de millones de dólares en todo el mundo. Y Guinea Ecuatorial dispone, como hemos visto y a diferencia de otros países, de la indispensable materia prima.

La inclusión de especies tropicales nuevas en el mercado mundial de plantas, frente a las tradicionalmente cultivadas (claveles, rosas, tulipanes, etc.) ha supuesto un revulsivo económico y ha suscitado gran interés entre el gran público por la belleza y carácter exótico de estos ejemplares.

Las técnicas modernas desarrolladas en los principales países productores, especialmente Japón, permiten al floricultor no sólo reducir el tiempo necesario para cultivar y comercializar a gran escala nuevas variedades, sino también obtener por selec-



Sería de gran interés la edición de un catálogo de las flores ornamentales, que lanzara al mercado mundial las cualidades de las plantas producidas en Guinea Ecuatorial.

PLANTAS
ORNAMENTALES



ción plantas resistentes a parásitos y a enfermedades.

En la actualidad, mediante técnicas denominadas de clonación, se puede obtener en un año más de 500.000 plantas, genética y por lo tanto morfológicamente iguales a la planta madre original.

Y todo esto se puede realizar en la isla de Bioco, pues reúne todas las condiciones para el cultivo a escala internacional de estas y otras plantas útiles para el hombre. Su clima, con temperaturas altas a lo largo del año y con un grado de humedad constantemen-



te alto, es el ideal para el crecimiento y desarrollo de las plantas.

Instalación y comercialización

La instalación de una industria competitiva en este sector de plantas ornamentales, a nuestro entender, debería seguir los siguientes pasos previos:

- Elección de un terreno, preferentemente llano, para este fin.
- Formación y capacitación de un equipo de especialistas familiarizados con técnicas, como por ejemplo de propagación por clonación, de floricultura y embalajes, o técnicas de cultivo directamente en el campo.
- Selección de las plantas económicamente más rentables, dedicando especial interés a aquellas todavía desconocidas en los mercados internacionales, que debe-

rán ser registradas en los organismos competentes para asegurar los derechos de comercialización.

- Instalación de una sección de embalaje (de gran importancia) con su respectivo equipo de especialistas en el tema.

- Para concluir, sería de gran interés la edición de un catálogo de las flores ornamentales, que lanzara al mercado mundial las cualidades de las plantas producidas en Guinea Ecuatorial.

En cuanto a la comercialización, pensamos que no habría dificultades, ya que la demanda de plantas tropicales con fines ornamentales es muy alta en los mercados internacionales. Aún no hace mucho tiempo, asistí en Guatemala (isla de Flores) al envío de varios contenedores cargados de frondes (hojas) de una determinada palmera enana con destino a California. Los responsables me informaron que se destinaban a adornos florales y que la demanda era tal que permitía cargar un avión diariamente.

En otra ocasión, en la Feria Internacional de Plantas Ornamen-



tales de la ciudad de Verona (Italia), comprobé el éxito obtenido por simples plantones de café que, con el aspecto lustroso y brillante de sus hojas, hicieron las delicias de los visitantes.

Queda la palabra en manos de los técnicos locales ligados a este tema y de las empresas dedicadas a este importante sector de las plantas ornamentales.

Merece la pena reflexionar sobre las posibilidades reales para Guinea Ecuatorial de este tipo de actividades que, junto a otras, como las destinadas a la obtención de productos farmacéuticos, cultivos frutales para exportación, etc., podrían complementar otras formas actuales de utilización de los recursos naturales y que además presentarían la ventaja de no alterar la flora natural.

Flora que, por el alto grado de conservación que presenta en Bioco, justifica plenamente su preservación mediante la creación de parques y reservas naturales que garantizarían la conservación de este rico patrimonio nacional. Aún en parte desconocido, tanto para investigadores como para ese sector turístico, de cada vez mayor importancia, que es el de los amantes de la Naturaleza.

Como botánico y amante de las plantas me gustaría que este trabajo sirviera como mi humilde aportación al nacimiento y desarrollo en Guinea Ecuatorial de otra fuente de riqueza relacionada con sus recursos naturales.

M. F. C.



EL MITO FUNDACIONAL DEL REINO BAMBARA DE SEGU Y LOS CUENTOS NDOWE DE ILOMBE

La literatura oral africana nos ha legado en la historia del rey Bitón Kulibaly una de las muestras más completas de canción de gesta: recubierta con un aspecto de crónica, los episodios más característicos atribuidos al fundador del reino bambara de Segú, en el Níger medio, tienen su origen en el acervo común de los relatos orales negro-africanos. Un equivalente precioso se encuentra en los cuentos ndowe de Ilobe, del ciclo de Ndjambu.

LA propia literatura oral, la arqueología, algunas crónicas de viajes y la labor de los historiadores árabes han revelado la existencia de una serie de civilizaciones negras en el corazón del continente. Así, los que han sido llamados siglos oscuros terminan con la emergencia de los grandes Estados del vasto territorio que los cronistas árabes habían

Por JACINT CREUS

bautizado con el nombre de «Bilad-al-Sudan» (1).

Los imperios de Ghana (s. VIII-XII aprox.), Malí (s. XIII-XVII aprox.) y Songhay (s. XV-XVI), situados en los valles del Senegal y del Níger, son ejemplos relativa-

mente conocidos en este tipo de Estados, que no deben entenderse exactamente en el sentido que damos a esta palabra en Europa: se trataría más bien de confederaciones tribales que ejercen una hegemonía política y militar sobre pueblos vecinos; y, en algunos casos, la organización jurídica y administrativa sobre un territorio:

«El poblado o dugu, de base fa-



miliar, tiende a confederarse con otros núcleos emparentados y territorialmente próximos, constituyendo la confederación regional o kafu. La alianza de dos o más kafus con objetivos de defensa o de hegemonía y la emergencia de jefes militares por encima de cualquier relación con un dugu o kafu concreto, señala la aparición de un estado, con un aparato relativamente desligado de la comunidad productora» (...) «La tendencia del dugu al kafu y de éste al estado es la que podemos aceptar como válida para la formación de los antiguos estados del Sudán occidental» (2).

Esta formación es posible gracias a una elevada densidad de población y a un desarrollo de la cultura del hierro; nacen de un pobre excedente de producción comunitario; se consolidan con la conquista de nuevos territorios; y consiguen su máximo esplendor cuando llegan a dominar y a controlar las grandes rutas del comercio transahariano: oro, esclavos, cebada, arroz, ganado, pescado, algodón, paños, manteca de karité y nueces de cola, procedentes del «país de los negros» y de los confines con la selva ecuatorial, son cambiados por sal, tejidos, latón, armas y otras manufacturas del norte mogrebi.

Este tipo de comercio ha tenido

lugar, entre la sabana sudanesa y el África mediterránea, durante más de 1.500 años; y su reactivación, después de la dominación musulmana del norte, permitió el florecimiento de aquellos imperios y de sus ciudades: Tombuctú, Gao, Djené, Segú... de la misma manera que les obligó a un cierto desarrollo de sus estructuras, especialmente las militares, con el fin de asegurar la defensa territorial, la seguridad de los caminos y la facilidad de las transacciones comerciales.

El fin de los imperios de Malí y Songhay, precisamente, marca también el final de la creación de grandes estados basados en este comercio, con el consiguiente empobrecimiento de las zonas interiores. A partir de esa época, el grueso de los intercambios pasó a las regiones litorales, donde la navegación europea había abierto nuevas salidas para los productos africanos, tanto en volumen como en precio.

La desmembración del imperio mandingo de Malí dio paso a una atomización inicial; y, más adelante, a algunos intentos de recomposición; entre los cuales hay que citar la creación de los reinos bambara de Segú y de Kaarta.

Así pues, ya podemos situar históricamente a nuestro héroe: Mamari Bitón Kulibaly (1712-1755) organizó el reino de Segú en una época de transición, en un momento complejo, y lo fortaleció con las conquistas de los territorios vecinos de Macina y Kaarta; de manera que la segunda mitad del siglo XVIII pudo ser la de máximo esplendor del reino, ahora ya con la dinastía Djarra, procedente de la esclavitud, y sus estructuras llegan a enlazar con la época colonial (3).

El sistema social organizado por Bitón se caracterizó especialmente por la creación de un impuesto, procedimiento habitual en los estados sudaneses del África occidental; y por la existencia, como base misma del reino, de un pacto entre comerciantes (musulmanes) y guerreros (animistas). Los sectores dirigentes de estos últimos eran recompensados con el usufructo de tierras y la posesión de riquezas: mujeres y esclavos que, gracias a su capacidad reproductora y a su trabajo, provoca-

ban una acumulación de riqueza, la consiguiente redistribución y la necesidad de nuevas guerras para reiniciar el circuito. Es un ejemplo claro, el del reino de Segú, de estado en guerra permanente, con el rey en continua alerta para mantener su preeminencia, y con un grado de cohesión mínimo.

Lo cual, naturalmente, no obsta para que el pueblo, creador de la literatura oral, mitificara sus orígenes y los convirtiera en leyenda: la historia de Mamari Bitón Kulibaly.

Una aproximación al mito

Todos los mitos históricos se originan, en el fondo, para intentar una justificación *a posteriori* del poder humano, relacionándolo con lo sobrenatural, lo inevitable y lo necesario: la primera manifestación de una cosa —en este caso, una monarquía y una organización social— es la más válida y la más significativa, y el paso del tiempo hace que la realidad empeore: la perfección se encuentra en los orígenes, y buscarlos es un renacimiento. Por lo demás, la figura que presenta un mito histórico no es la de un héroe a imitar, puesto que su naturaleza extraordinaria va más allá de las posibilidades cotidianas. Su historia, a veces plagada de actos violentos, se justifica por la eficacia de sus actuaciones: instaurar o restaurar la paz y el orden.

Por eso, muchas veces el héroe mítico se presenta como un huérfano: no tener padre, especialmente, es una manera de subrayar la falta de orígenes o bien su ruptura con ellos: el huérfano no sólo es un niño distinto a los demás, sino que su orfandad prefigura la creación de un orden nuevo. Un ejemplo de héroe huérfano es Lohodann, el héroe mítico de Anno-bón, cuyo padre muere en el río antes de su nacimiento (4). Bitón Kulibaly, naturalmente, tampoco tiene padre; y su ruptura con los propios orígenes se acentúa por el hecho de que llega de un país extranjero y ejerce, en tierra de agricultores, el oficio de cazador. Los episodios fundamentales de su leyenda (5) son los siguientes:

— La instalación —en el territorio de Segú— de Bitón Kuli-baly, extranjero y cazador.

— La bella historia de Faro, diosa del río, el viaje de Bitón bajo el Níger y la recepción de los dones de la diosa.

— La elección de Bitón como jefe: «bitón» significa «jefe de la ton», y dicha elección realza la creciente importancia de las asociaciones de jóvenes en el nuevo reino.

— La creación del impuesto y la conquista de territorios vecinos.

— Información sobre el gran poder adquirido por Bitón.

Algunos de estos episodios, memorizados por los griots, son el reflejo de una transmisión oral de la propia Historia. El más hermoso es el encuentro de nuestro héroe con Faro (6), que transcribimos a continuación:

«Entonces Mamari (Bitón Kuli-baly) fue a buscar a su madre para que se instalara cerca de él. Una mañana, su madre se levantó para ir a cultivar un campo de tomates (7) a la orilla del río; cada día, ella iba a regar sus tomates y a venderlos, para poder comprar las cosas que necesitaba para la casa. Un día, la madre de Bitón fue a regar su campo; advirtió unos tomates bien maduros, y decidió que al día siguiente los recogería. Pero, durante la noche, la hija de Faro, el genio del río Djoliba, robó todos los tomates maduros. Y volvió a robárselos cada noche.

La madre de Bitón se encolerizó. Fue a encontrar a su hijo Mamari y le dijo: «Mamari, me has decepcionado. No me sirve de nada que seas cazador: debes serlo para la gente de Segú, pero no para mí; has venido a buscarme a mi tierra para traerme aquí, junto a ti, pero no cazas para mí, sino para los demás. Mira mis tomates: cada vez que quiero recoger los más maduros, desaparecen. No sé qué puedo hacer». Y Bitón le respondió: «No te preocupes, hoy mismo lo aclararé». Durante la noche, Mamari Bitón estaba al acecho en el campo. A medianoche la hija de Faro salió del agua, se paseó entre los tomates y empezó a cogerlos. De pronto, Bitón se levantó e inquirió: «De manera que eras tú la que robaba los to-

mates de mi madre. Pues esta noche será la última vez que puedas hacerlo».

Ella dijo: «Bitón, por Dios, déjame». Mamari respondió: «No te dejaré». Ella dijo: «Bitón, te haré un regalo que te será muy útil». Mamari preguntó: «¿Qué me darás?». Ella respondió: «Cuando me sumerja en el agua, sígueme: cuando lleguemos ante los ancianos, sigue; cuando lleguemos ante los chicos, sigue también; cuando nos aproximemos a las mujeres casadas, sigue; cuando nos acerquemos a los incircuncisos, también debes seguir, cuando me eche en brazos de mi madre, en ese momento debes atraparme; cuando ella te diga: "Te daré un centenar de todo lo que desees, si dejas en paz a mi hija", deberás responder que no lo quieres; si te pide: "Entonces, ¿qué deseas?", le responderás: "Solamente quiero que derrames algunas gotas de leche de tu seno izquierdo en mi oreja." También le pedirás algunas de nuestras semillas, y todo eso te será más útil que mi muerte».

Aquel día, Mamari Bitón se sumergió en el río; llegó ante los ancianos, que gritaron: «Hombre de dos pies, ¿quién te ha introducido aquí?» Bitón no les respondió y siguió adelante; se acercó a los chicos adultos, no les dijo nada y siguió su camino; pasó a las mujeres casadas, llegó donde estaban las jóvenes, y prosiguió; cuando hubieron pasado a las chicas jóvenes, la hija de Faro se estrechó contra su madre. Entonces Faro dijo: «Hombre de dos pies, ¿qué te ha hecho mi hija para que la hayas seguido hasta aquí?». Bitón respondió: «Se ha portado mal, ha robado los tomates de mi madre». Faro dijo: «Te daré a cambio un centenar de todas las cosas que desees». Pero Mamari afirmó que no quería nada de eso: «Lo único que deseo es matar a tu hija». La madre lanzó un grito: «No, no la mates; dime qué es lo que quieres, y te lo concederé».

«Derrama unas gotas de leche de tu seno izquierdo en mis orejas y dame algunas de las semillas que tienes». Faro se sorprendió: «No hablas como un extraño. Si quieres matar a mi hija hazlo, porque no puedo complacerte».

Entonces Mamari se precipitó sobre la chica y amenazó con ma-

tarla con su fusil. Ella gritó: «¡Madre, así pues prefieres tus semillas y la leche de tu seno a tu propia hija!».

Y, de esta manera, su madre Faro se vio obligada a derramar su leche en la oreja de Bitón y a darle algunas de sus semillas. Le dijo: «Llévatelas y siémbrales, pero no recojas nada: los pájaros se lo comerán y lo diseminarán; y tú dominarás todos los lugares por donde las semillas se hallen».

Entonces Mamari dejó a los genios del agua y volvió a su casa de Segú.

La historia, no cabe duda, es falsa. Es decir: no es cierta desde el punto de vista de su historicidad; en el sentido que los europeos damos a la Historia. No se trata, desde luego, de algo certificable. Pero ello no quiere decir que no tenga ningún significado o que sea simple charlatanería o pura fantasía: los cuentos y los mitos —a menudo se trata de las mismas historias— poseen un lenguaje simbólico y maravilloso que configura un universo cultural completo.





El origen de la propia sociedad requiere una adicción por parte del auditorio de la literatura popular, que es todo el pueblo: cada persona ha de sentirse orgullosa del propio pasado, y éste es uno de los mecanismos que permiten la adscripción y la identificación con todo el grupo. Y se requiere, entonces, que el héroe-fundador ultrapase lo cotidiano y se adentre en otra categoría.

La necesidad de encontrar la madurez se representa por la obligación de los héroes de dejar su hogar, adentrarse en países misteriosos o en lugares extraños, y enfrentarse a toda suerte de dificultades. El héroe, al fin y al cabo, no es solamente Bitón Kulibaly; la literatura popular no personaliza, y lo que existe en realidad es un arquetipo que debe cumplir su misión y, antes, recibir una justificación. La inmersión en el agua, por lo tanto, no obedece a un deseo de contar la realidad, sino de representarla:

«El nacimiento se halla regularmente expresado en el sueño por la intervención del agua: nos su-

mergimos en el agua o salimos de ella, lo cual quiere decir que parimos o somos paridos. Mas habéis de observar que este símbolo posee un doble enlace con la realidad biológica: en primer lugar —y ésta es la relación más lejana y primitiva— todos los mamíferos terrestres, incluso los ascendientes del hombre, descienden de animales acuáticos; pero, además, todo mamífero y todo ser humano pasa la primera fase de su existencia en el agua, pues su vida embrionaria transcurre en el líquido placentario del seno materno. De este modo, el nacimiento equivale a salir del agua» (8).

Efectivamente, en todos los mitos históricos la inmersión en el agua desempeña un papel fundamental. En el de Bitón Kulibaly, además, dicha inmersión corre a la par que su alejamiento de la casa materna, su partida: una partida que, en el sueño, simboliza la muerte: las iniciaciones y renacimientos precisan atravesar una muerte simbólica, pues ésta, al igual que su hermano el sueño, tiene capacidad de regenerar.

Sólo después de su partida, sólo después de la inmersión en el agua, Bitón Kulibaly posee la capacidad necesaria para convertirse en el jefe, en el rey. A partir de ahí, podrá llevar a cabo una misión para la cual es el único capacitado, el único elegido: porque el mito, finalmente, equipara el poder de la monarquía al poder divino, del cual es reflejo. Y así, en la plegaria para la entronización de un jefe bambara se afirma:

«¿Cuál es la naturaleza del poder que yo encarno? Es el poder que emana de Faro. ¿De qué manera se obtiene? Se obtiene en el tormento. ¿De dónde procede este tormento? Procede de la educación paterna. ¿De dónde lo aprenden los padres? Lo aprenden de los sufrimientos maternos. ¡Plumas de la nuca de la grulla real! ¡Pelos de la nuca del gato! Que mis miedos penetren en vosotros, noche y día. ¡Dios, mi dueño, Rey del Mandingo, Señor del viento! Igual que nada os puede detener ni escapar al control de vuestra soberanía, que nada me pueda detener ni escapar al control de mi realeza» (9).

Una relación con los cuentos ndowe de Ilombe

En el recuadro que acompaña este artículo (ver pág. 42-43) se puede leer uno de los cuentos ndowe de Ilombe, perteneciente —como todos ellos— a ciclo de Ndjambu (10). Basta una lectura superficial para darse cuenta de que se trata de versiones distintas, aunque muy parecidas, de la misma historia: de hecho, se cuenta una misma «aventura», y las coincidencias entre esta historia de Ilombe y la de Bitón son máximas en los episodios culminantes del relato:

— Un campo cultivado por la madre (en el caso de Ilombe, por la madrastra).

— Alguien que coge el fruto sin pedir el debido permiso.

— El descubrimiento del autor del robo.

— La presencia de personajes que ayudan al héroe, explicándole lo que debe hacer.

— Un viaje a través del agua, que permite llegar hasta la perso-

ILOMBE EN EL POBLADO D

NGWALEZIE tenía una buena finca y trabajaba mucho. También recogía muchos frutos. Y siempre le daba algo a Ngwakondi, que trabajaba poco y tenía una finca peor. Cada tarde, al regresar a casa, descansaban un rato en un tronco caído en mitad del camino. Y Ngwakondi, en lugar de sentirse agradecida por la bondad de Ngwalezie, cada día la odiaba más.

Una tarde, Ngwakondi regresó a casa antes de tiempo. Y lanzó un maleficio en el tronco que utilizaban para descansar. Cuando Ngwalezie vio que era la hora del regreso, no encontró a la otra mujer. Así que volvió sola y, como hacía siempre, se sentó en el tronco embrujado. Empezó a sentirse débil y, al llegar a casa, murió. Ngwakondi se quedó con la finca buena y abandonó la suya.

Más adelante, sucedió que Ilobbe se puso enferma. Se levantó de la cama y, viendo que se encontraba débil, cogió unos frutos de Ngwakondi y se los comió. Cuando la mala mujer regresó a casa y advirtió que Ilobbe le había comido los frutos, la maldijo diciendo: «Ya que has comido lo que no debías, busca a tu madre. Y que ella te dé unos frutos semejantes, tanto si está viva como si está muerta».

Ilobbe no sabía a dónde ir. Empezó a andar sin rumbo por el bosque: encontró a unas hormigas que estaban peleando, las separó y les dio algo de comida; encontró a dos moscas que también peleaban, y a toda una serie de animales que discutían entre sí: y a todos los iba separando y les daba algo para comer. Por fin empezó a oír un ruido, como si alguien estuviera cortando leña: se acercó, y vio una casucha; y, junto a ella, un diente estaba cortando un gran árbol. Le saludó, le ayudó a cortar el árbol, entró en la casa, la limpió y lavó al mismo diente.

Este estaba muy satisfecho; y cuando Ilobbe le contó el problema en que se había metido, la tranquilizó y le indicó qué debía



hacer: «Siguiendo este camino, encontrarás un río. Escóndete en la orilla, y espera a que llegue una hormiga con un cayuco hecho de hojas de plátano. Ella te llevará al poblado de los difuntos. Pero si te preguntan quién te ha llevado, no digas que ha sido la hormiga sino las hojas de plátano. Entonces te acercarán a una casucha como ésta, donde vive un viejo. Este llenará su pipa, la encenderá y echará el humo sobre tu rostro. Si resistes el humo sin parpadear, te dirá dónde puedes encontrar a tu madre».

Ilobbe emprendió el camino del río y se escondió en la orilla. Cuando llegó la hormiga, montó en el cayuco y la hormiga empezó a remar hasta dejarla junto al poblado de los fantasmas. Estos preguntaban a Ilobbe: «¿Quién te ha traído hasta aquí?» E Ilobbe res-

pondía: «Las hojas de plátano». Entonces la llevaron frente al viejo, que encendió su pipa y echó humo sobre su rostro. Ilobbe resistió la prueba, y el viejo le dijo: «La casa de tu madre es la última. Entra por la puerta trasera; y no comas el primer plato que te dé, porque será su propia teta».

Ilobbe entró en casa de su madre por la puerta trasera. Esta la recibió con gran alegría, y le preparó algo de comida. Pero Ilobbe la rechazó: «Ahora no tengo hambre». Su madre conservó, pues, los dos senos, y le dijo: «Cada noche hay un gran baile. Pero no salgas de la casa, porque si alguien advierte que no estás muerta te golpeará la espalda con un palo y vas a quedar jorobada». Ilobbe se encerró en el cuarto de la leña, y no salió para nada.

LOS FANTASMAS



Al día siguiente, su madre la acompañó hasta su poblado y le dijo: «Voy a hacer una brujería contigo: me quedaré en el poblado y te ayudaré en todo el trabajo que tengas. Pero serás la única que podrá verme». Desde entonces, Ilombe cumplía maravillosamente todas sus tareas, y su finca empezó a dar más fruto que la de la propia Ngwakondi.

Esta mala mujer, un día regresó a casa muy fatigada. Y al ver unos frutos en la cocina se los comió. Pero los frutos eran de Ilombe. Y ésta, al darse cuenta de lo sucedido, le dijo: «Ya que has comido lo que no debías, busca a tu madre. Y que ella te dé unos frutos semejantes, tanto si está viva como si está muerta».

Ngwakondi salió al bosque, sin saber qué dirección tomar. Encontró a unas hormigas que pelea-

ban; y a unas moscas; y a otros animales. Pero en lugar de separarlos, los pegaba; y no les dio nada para comer. Cuando oyó que alguien estaba cortando leña, no quiso ayudar al diente, ni entró para nada en su casucha porque le pareció demasiado fea. Aun así, el diente le contó lo que debía hacer.

Pero Ngwakondi no le hizo el menor caso: no quiso esconderse al llegar a la orilla, y cuando los fantasmas le preguntaron quién la había traído al poblado respondió: «Me ha traído la hormiga». Le llevaron ante el viejo, y cuando éste le echó el humo de la pipa en la cara agitó las manos para disiparlo. El viejo le advirtió: «La casa de tu madre es la penúltima. Pero debes entrar por la puerta trasera y no comer del primer plato que te presente, porque será su propia teta».

Ngwakondi entró en la casa de su madre por la puerta delantera. Y cuando ella le presentó un plato, Ngwakondi pensó que estaba hambrienta tras el largo camino y se lo comió. Su madre se quedó con un solo pecho. Empezaba a atardecer, y le dijo: «Hija mía, mañana te daré los frutos que has venido a buscar; pero no acudas al baile de esta noche, porque si se dan cuenta de que estás viva te golpearán con un palo que te dejará jorobada». La mala mujer no quiso que la encerraran en el cuarto de la leña, y en cuanto empezó el baile salió de la casa y se mezcló con los fantasmas. Estos, al darse cuenta de que no era uno de ellos, empezaron a golpearla. Y, al instante, le creció una enorme joroba.

La madre de Ngwakondi, a la mañana siguiente, la acompañó a su poblado. Pero, al ver que regresaba con aquella joroba, la gente se apartaba de ella. Llegó a su casa, y tanto Ndjambu como sus propios hijos no quisieron saber nada de ella, y tuvo que vivir sola y abandonada por todos.

Quien comete algo malo, acaba sufriendo por ello.

na que es capaz de dar unos dones determinados.

— La superación, por parte del héroe, de toda una serie de pruebas.

— La recepción, una vez superadas aquellas pruebas, de dos dones y de unas instrucciones para la utilización del segundo don, que en ambos casos consiste en unas semillas.

— La ejecución de dichas instrucciones, que permite acceder al fin perseguido: en el caso de Bitón Kulibaly, justificar su ascensión al trono y la consecución de un gran poder; en el caso del cuento de Ilombe, castigar a la madrastra.

Son unas coincidencias tan notables que nos hacen suponer una identidad profunda entre las dos versiones que, no lo olvidemos, son propias de dos culturas alejadas geográficamente.

Llama la atención el hecho de que las dos historias se centren especialmente en la figura de la *madre*, lo cual también tiene su significado: los cuentos y los mitos también tienen la misión de exorcisar los miedos más íntimos y más ancestrales: y así, la figura de Faro adquiere en la leyenda de Bitón Kulibaly el carácter de madre buena y comprensiva, capaz de dar seguridad al hijo; carácter que se refrenda en la escena en la cual vierte la leche de su seno en la oreja de Bitón. La madre buena y comprensiva se opone a la madre real, exigente e incapaz de satisfacer los deseos de Bitón o, cuando menos, de tapacitarle para su alta misión.

El paralelismo en el cuento de Ilombe es evidente: la madrastra simboliza también los aspectos negativos de la madre, mientras que la madre real asume el papel positivo, reservado antes a Faro. En este caso no es necesario subrayar la maternidad del personaje, puesto que Ngwalezie es la madre real; y por lo tanto no vierte su leche en Ilombe. Hay que remarcar también que el segundo don está relacionado con el mundo agrario, y que el encuentro con la madre buena precisa un viaje a través del agua como única vía posible.

El carácter de este viaje aparece más claro si tenemos en cuenta el papel preponderante de Faro en la mitología bambara: antítesis del

dios macho y sanguinario; diosa andrógina, que instauró un culto relacionado con el río basado en sacrificios no sangrantes; protectora de los niños; maestra en las artes de la pesca y de la agricultura; gobernadora de las lluvias; que ha dado a los hombres los ocho cereales básicos y los metales; que frecuenta las riberas del Níger bajo las transformaciones más diversas; que es «dji-tigi», *madre del agua*, que todavía en la actualidad se aparece a sus elegidos; y que posee el conocimiento infalible de los signos sagrados.

Esta es la diosa Faro para los bambara. Y, lógicamente, el mito de Bitón Kulibaly encuentra en este personaje al mejor iniciador para el futuro rey: porque, efectivamente, el episodio de Faro solamente se puede interpretar como un viaje iniciático del que Bitón saldrá transformado, renacido, marcado. Y ya no puede sorprendernos que el gran Bitón termine sus días desapareciendo en el río, es decir, regresando a la madre buena, a la diosa protectora: igual que el annobonés Lohodann, muerto tras beber el agua que su madre le ofrece.

Pues bien: la tradición ndowe cuenta con la existencia, creída todavía por hoy en Guinea Ecuatorial, de unos seres llamados tradicionalmente «iengu dja ediba» y más recientemente «mamiwatá»: se trata de una especie de sirenas que viven en lugares concretos de los ríos, adoptando formas diversas, especialmente femeninas; no se les puede mirar a la cara; y atraen a sus elegidos, a los que favorecen después de recibir una preparación especial; a cambio, les reclaman diversos regalos (normalmente, cuerpos humanos); finalmente, es el propio cuerpo del elegido el que debe entregarse al río, en las profundidades del cual vive una vida más positiva que la anterior.

En la existencia de este tipo de personajes se basa, por ejemplo, la leyenda kombe de Ndjambangila; y se cuentan casos de mamiwatá, más que en ningún lado, en el estuario del Muni. Y más de uno ha advertido el regreso de uno de los elegidos (en Kribi, por ejemplo, según contaba uno de mis informadores).

Resumiendo: se trata de perso-



najes mitológicos cuya existencia real es admitida aún en la actualidad. ¿Ha advertido el lector que «mamiwatá» es una expresión procedente del pidgin english «mummy-water», *madre del agua*? Exactamente el mismo significado que tiene la expresión «iengu dja ediba».

¿Conclusiones?

De todo lo cual no podemos deducir que existió una Historia común entre bambara y ndowe, o que éstos proceden del valle del Níger: las coincidencias se repiten con otras muchas culturas: ya hemos señalado más arriba alguna coincidencia con el personaje annobonés de Lohodann; la desaparición misteriosa en el río se cuen-

ta también de Keita Sundjata, fundador hacia 1235 del imperio de Mali; y asimismo del rey songhay Sonni Alí Ber, conquistador de Tombuctú y de Djené; y el viaje a un mundo sumergido lo podemos encontrar en cuentos de casi todas las culturas africanas, entre ellas la Fang (11).

Parece que existe, por lo tanto, un fondo común de relatos que forma parte del conjunto de la cultura negro-africana. Estos relatos son tomados en un sentido o en otro, adaptados a circunstancias distintas, sentidos de maneras diversas, atribuidos a personajes que proceden de lugares diferentes. Y, por otro lado, parece que existe un fondo común de creencias que tienen un reflejo también en la literatura oral. Estas podrían ser las conclusiones.



Pero, si bien no se puede concluir ningún efecto respecto a la trayectoria histórica del pueblo ndowe, el enorme parecido entre el mito fundacional del reino bambara de Segú y los cuentos ndowe de Ilombe sí puede aportarnos alguna luz sobre la propia evolución de los cuentos playeros: el ciclo de Ndjambu en general, y los cuentos de Ilombe en particular, ofrecen un altísimo grado de cohesión, una estructuración muy avanzada y una consolidación enormemente llamativa. ¿Podría obedecer, todo ello, a que en realidad se tratara del resultado de la degradación de una leyenda, de un mito histórico?

La pregunta queda, de momento, en el aire. Resulta evidente, eso sí, que mitos, leyendas y cuentos forman un universo completo;

el análisis, el estudio y la interpretación de los unos no puede hacerse de una manera aislada. La literatura oral es la expresión concreta de símbolos, valores y creencias que solamente pueden entenderse en su conjunto.

NOTAS

(1) «Bilad-al-Sudan», o «territorio de los negros»: comprende el territorio de sabana situado al sur del Sahara, entre el Atlántico y el Nilo.

(2) Ferrán Iniesta, «Origen i formació dels estats del Sudan Occidental». In «L'Avenç», n.º 61, 1983.

(3) Una información más detallada puede encontrarse en:

• Moustapha Ndiaye-Moussa Kama-ra, «Histoire de Ségou». In «Bulletin de l'I.F.A.N.», T. 40, serie B, n.º 3, 1978.

• Lilyan Kesteloot, «Le mythe et l'Histoire dans la formation de l'empire de Ségou», ibid.

• D. Robinson «La guerre sainte de al-Hajj-Umar», París, 1988.

(4) véase: Jacint Creus, «Soya Lohodam: una leyenda de la isla de Anobón». In «Africa 2000», n.º 10-11, 1989.

(5) La versión que seguimos es la que ofrece Lilyan Kesteloot en «Da Monzon de Ségou, épopée bambara», París, Nathan, 1972. Resulta también interesante la versión, más elaborada, de Trairou Bembara y Mamadou Boidié Diarra, «L'histoire de Biton Koulibaly», traducida por el propio Kesteloot en el «Bulletin de l'I.F.A.N.» citado:

(6) Diosa destinada por el Creador para cuidar la marcha del conjunto del universo. Para los bambara el cielo se divide en siete estratos, que tienen una correspondencia cósmico-biológica con siete estratos de la tierra, siete partes del cuerpo humano y siete estadios del crecimiento del mijo, cereal básico. Es en el séptimo cielo donde Faro ejerce su dominio; interviene también en la elección de la autoridad y la realeza; y se ocupa de las aguas terrestres, especialmente del curso del Níger.

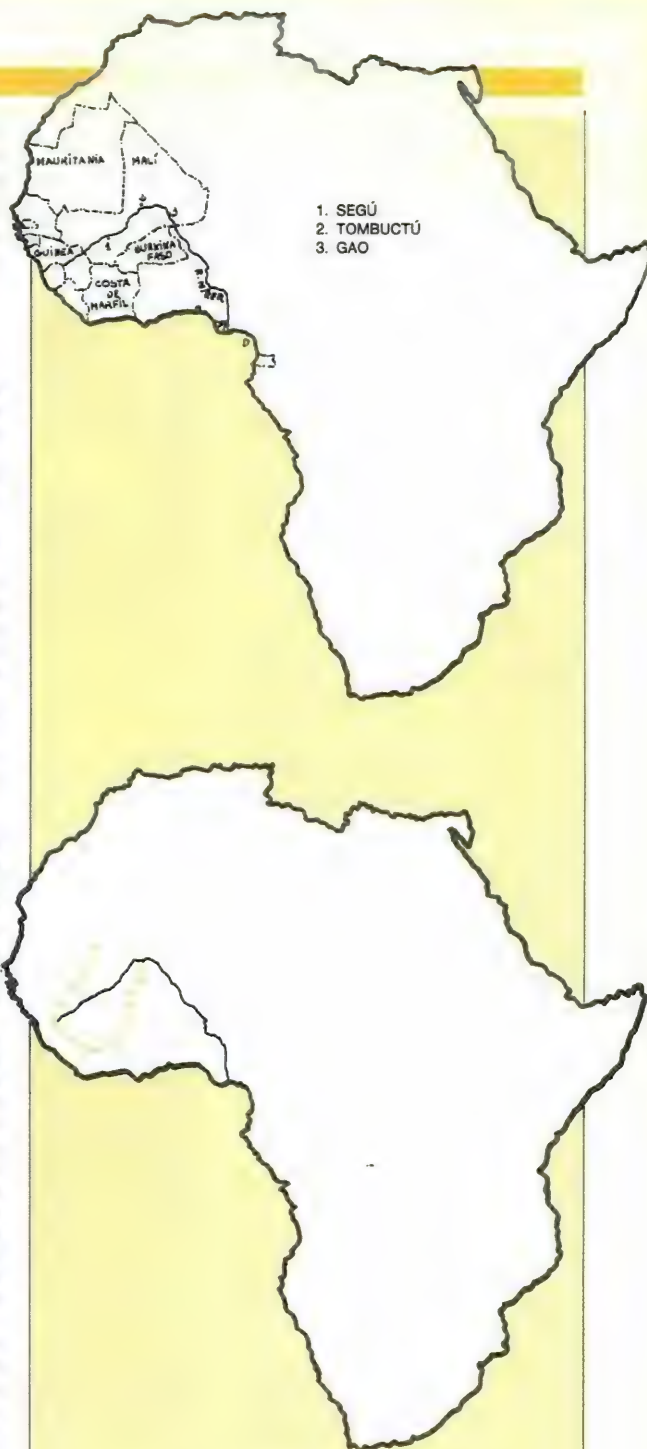
(7) En la versión de Bembara y Diarra, se trata de berenjenas. En relación al carácter sagrado de esta hortaliza, véase: Amador Martín del Molino, «Los bubis: mitos y creencias», Malabo, 1990, págs. 75 y ss.

(8) Sigmund Freud, «Introducción al psicoanálisis», Madrid, Alianza Editorial, 1967.

(9) Joan Bungener, Youssouf Cissé y Germaine Dieterlen, «Prière pour l'intronisation d'un chef bambara». In «Recueil de littérature mandingue», París, 1980.

(10) Véase: Jacint Creus, «Cuentos de los ndowe de Guinea Ecuatorial», n.º 2; los cuentos 3 y 1 son también de este tipo; en el último de los citados, el fruto que coge Ilombe es también una berenjena.

(11) Véase: Jacint Creus, «Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial», n.ºs 27 («El leopardo y la tortuga») y 60 («El matrimonio de Roge»), entre otros.



Las fronteras de los estados sudaneses fueron siempre harto borrosas. El mapa intenta una aproximación a los límites del reino bambara de Segú en su período de máxima extensión (principios del siglo XIX).

DIME COMO TE LLAMAS...

LOS nombres de pila que seguimos llevando oficialmente hoy en nuestro país son José, Juan, Francisco, Luis, etcétera (hombres) y María, Ana, Carmen, Mercedes, etc. (mujeres) y, por ende, nombres como Mbána, Ekómo, Akó'o (Akogo), etc. (hombres) y Aléne, Obono, Oyana, etc. (mujeres) son ipso facto «apellidos»; esto es, no son nombres y, por lo tanto, no pueden ser nombres de pila.

¿Hasta qué punto tienen más valor identificador los nombres de Juan, María o José, para que prevalezcan sobre nuestro Mbána u Obono? ¿Por qué precisamente aquéllos y no éstos? ¿Y por qué necesariamente en castellano/español? ¿A qué nos acogemos, cuando se sigue rechazando que nuestros nombres de pila se consignen en cualquiera de nuestras lenguas vernáculas? La misma Biblia y el culto ya lo están. Una vez más, debemos recurrir a la Historia (magistra vitae) y a nuestro pasado más reciente.

Esta historia nos enseña que el Art. 54 de la Ley de Registro Civil (español), interpretado restrictivamente, es la base de ese nuestro mal (amén de otras consideraciones personales y no de cada quisque que aquí no vienen a cuento). Antes de la reforma de esta Ley de Registro Civil, en 1977, la obligatoria castellanidad y ortoxia de los nombres impuestos ha vedado durante muchos años toda la riqueza de los nombres en lenguas vernáculas (puesto que de esto se trata aquí) y ha limitado así en la práctica el repertorio de nombres posibles al santoral cristiano¹, pues todo descarriamiento fuera de éste era rechazado acogiéndose a esa letra legal. (Todavía son recientes en España las desilusiones de tantos padres que encontraban su *Ferrán* transformado en un *Fernando* o se veían obligados a inventar una exótica *Virgen de Heidi* para que éste fuera admitido para su hija.) Pero todo esto cambió con la reforma de 1977 y actualmente se puede consignar el

Por JULIAN BIBANG OYEE

Conocer las cosas es
el primer paso para
amarlas
—valorarlas—, y
nuestro nombre, lo
más unido a
nosotros, no es la
excepción que
confirma la regla.

nombre «en cualquiera de las lenguas españolas»...

El nombre es el único atributo voluntario de entre los que se transmite, que el hijo deberá conservar toda la vida. Su adopción es privilegio y responsabilidad de los padres, cuya libertad debería ser coartada lo menos posible. Y porque también es cierto que sin ninguna información honesta y veraz o una legislación propia vigente difícilmente se ejercerá ésta adecuadamente, a ello quiero contribuir con este trabajo.

La elección o imposición de nombre para un hijo, tarea antes poco menos que importante y sig-

nificativa para nosotros, se ha vuelto un ejercicio tan artificioso como rutinario. El nombre es un «rótulo de identidad social» y «emana de común, haciéndose de alguna manera adjetivo abstracto» según el sociólogo López de Mesa. En esta emanación influyen directamente los gustos, costumbres y sistemas de valores presentes en un pueblo, o sea, que la vida, la historia de una cultura están presentes en su onomástica. Y en nuestro caso, ¿cuál es nuestra onomástica? Herederos del mundo afro-bantú (o, si se quiere, hispano-afro-bantú), impregnados por la religión cristiana (católica y protestante, principalmente), con la colonización hispana como pasado nuestro, creo que ya deberíamos reflejar en nuestra antroponimia todas estas culturas, pero de una forma racional, razonada y razonable.

Los nombres españoles que utilizamos ahora (en nuestra cultura) proceden de muchas fuentes distintas: son nombres bíblicos (por el cristianismo), mitológicos (griega), nombres griegos antiguos, latinos (los más extendidos y mayoritariamente recogidos en los santorales), germánicos o importados de países extranjeros (especialmente anglosajones), célticos, eslavos, árabes, persas, de la América precolombina, incluso indios o japoneses.

¿Qué podemos inferir, brevemente, de ello? Primero, que nuestros antepasados no eran galos, ni rubios con ojos azules (los nuevos libros de Geografía e Historia ya lo dicen). Y segundo, que, aparte de los de tipo familiar, el nombre de origen y de significado expresa un sentido, una filosofía de la vida, un deseo, o marca una dirección, un destino (aquello de «un nombre, un presagio»), en cualquier cultura y lengua.

Así vemos que los nombres hebreos son teóforos (alusivos a Dios); los nombres griegos evocan cualidades de tipo social o moral; los germánicos sugieren la fiereza y valor, y los nombres latinos son



a menudo estrafalarios, incluso denigrantes, etc. ¿Por qué, pues, teniendo un rico surtido donde elegir en el acervo cultural propio, deberíamos llevar necesariamente los nombres de pila actuales?

Seguro que muchos Obono y Mbána (por ejemplo) cobrarían un nuevo aprecio por su patronímico si descubren que significa «perla» o «constante, constancia» (= Margarita o Constantino), respectivamente. Que Constantino (nuestro equivalente Mbána) es nombre latino, famoso por el emperador romano que instauró el Cristianismo (s. IV) es gentilicio de Constancio (y éste de constans, «firme, constante»), y que Margarita viene también del latín Margarita, «perla»; nombre popularísimo (igual que nuestro Obono), como lo prueban sus numerosos derivados: Marga, Margot, Magali, Greta, Grete, Rita, etc. Entonces, ¿por qué la Oyana sólo podrá salir de la pila (bautismal o del Registro Civil), transformada en Esperanza —que viene a ser lo mismo— y no sencillamente con el que ya tenía? Y el colmo es/suele ser el remiendo o arreglos del tipo: Esperanza Oyana, Pedro Akogo (Akó'o), etc.

Esta situación es francamente anormal y aun absurda; y si no, ¿qué decir de los Barril y Castillo o de los Salas, y Zarzamora?... ¡Cuánto asombro y perplejidad no descubrí en los ojos de mis compañeros españoles, cuando les decía que me llamaba Julián! Luego tenía que explicarles que no les tomaba el pelo).

J. B. O.

NOTAS

(1) Véase Carlos Lwanga (Uganda), José Si Esono (Guinea Ecuatorial), por ejemplo.

(2) Ver, a propósito, el artículo del P. Andreu García, desde Lowarengar (Kenya), titulado «Los turkana y los significados de los nombres» en la revista «Mundo Negro», núm. 337, diciembre 1990, págs. 55-56.



«EL TAMBOR» DE ARANZADI

Desde la portada de la obra hasta la última página, flotan los acordes del tambor en esta obra de Aranzadi. «El tambor» nos habla por sí mismo de nuestra Africa, llenándonos de antemano con sus sonidos, repercutiendo con su loco clamor página por página hasta dar al lector la sensación de saltar a su compás.

Por M.ª NSUE ANGUE

ARANZADI es uno de esos huéspedes que entran en una casa sin violencia. Se sienta en un rincón en silencio y comienza a conjugar los verbos *convivir*, *congeniar* y *compartir* con los habitantes del lugar sobre todo lo que encuentra, sabiendo que cuando parta de allí, dejará una huella imborrable en la puerta.

Esa fue la impresión que tuve hace mucho, cuando leí su primera obra *En el bosque fang*. Ahora, pienso que Aranzadi ya no es un huésped sino un hermano fértil que cada vez que entra y sale, regresa con nuevas criaturas, auténticamente nuestras, llenas de color y sonidos.

¿Científico, poeta o simplemente un escritor?

Sea cual sea la respuesta, se mantendrá siempre la constante de que Aranzadi, desde luego, no es un extranjero curioso que escribe desde una fría ciudad europea sus deslumbrantes relatos africanos, sino que es un africano que escribe, dentro de su propio entorno los relatos más sencillos en poética narrativa encuadrada en un ambiente de hogar.

¿Para ser un buen escritor, hace falta conocer grandes relatos? No. Porque el buen escritor es aquel que sabe plasmar emoción y belleza en la más sencilla de las historias. Aranzadi es un buen escritor que no necesita de palabras nuevas para su poética narrativa, sino que pone en sus escritos los matices nuevos de un África nueva, con saber de vieja. Por eso, todo lo suyo parece y siempre parecerá nuevo y viejo a la vez, como nuevos y viejos son sus personajes, como Etugu, la tortuga, y Nze, el leopardo.

Con este cuento en nuestras manos, la tradición oral podrá descansar sin congojas, segura de haber cumplido ya con su misión en las cascadas voces de nuestros

ancianos, casi enronquecidas, generación tras generación ágrafa, en una época de transición donde se plasma la importancia de una nueva oleada de literatura africana y donde, cada vez más débil, se van apagando aquellas voces que, a lo largo de generaciones han venido deleitando a mayores y pequeños al transmitirnos nuestra cultura.

El tambor es, como queda dicho, una obra que asegura la importancia de esa misión oral. Pues plasma sus auténticos valores en una expresión cabal tanto para niños como para adultos, y tanto para africanos que para extranjeros, en un trabajo minucioso ante las verdaderas manifestaciones artístico-culturales de nuestro pueblo.

El tambor no necesita de otra identificación para situarse en su ambiente africano mejor que su título. El autor y sus personajes son tan sorprendentes que arrancan carcajadas de sorpresa al comprobar la autenticidad que encierra el trabajo de este hermano nuestro. Sus personajes giran a su alrededor de forma cordial, donde el hombre y el animal conviven en una utópica sociedad en la que el animal, por la boca de Etugu, da su visión respecto al hombre. ¿Quién puede osar acercarse al hombre sin caer bajo su machete?

Flases

Y sin embargo, la protagonista a la que pretende es humana, hija del benévolo Zama Ya Mebegue, el cual necesita a la vez de la habilidad de los animales para obtener un tambor.

Todo está narrado de forma magistral, como corresponde a un buen escritor que no necesita de historias macabras para impresionar al lector, y su moraleja, como cuento, empieza desde la primera hasta la última página, puesto que cada una de sus frases es una moraleja para quien lo lee; por lo que



«El Tambor es una obra que asegura la importancia de la misión oral. Plasma los auténticos valores en una expresión cabal tanto para niños como para adultos, tanto para africanos como para extranjeros.»

resulta un libro de texto entretenido, de la misma forma que se los puede calificar de poesía, filosofía y filología.

El texto está compuesto por una primera parte en castellano que adapta el original del fang, ofrecido de forma divulgativa que adjunta una serie de transcripciones que dejan intuir el intenso trabajo realizado por el autor en un exhaustivo estudio filológico. Se aprecian transcripciones fonéticas con signos castellanizados y otros muchos puntos graficales más profundos que habría que ser entendido en la materia para apreciar en su justo valor. Sospecho, no obstante, que antes de llegar al texto final, ha debido de haber una serie de etapas correctivas, en cuanto que el autor se ha preocu-

pado desde un principio en mantenerse fiel a la traducción original del fang al castellano, hasta conseguir la calidad de trabajo que deseaba sin caer en la radical diferencia cosmovisionaria en que hasta el momento han caído otros autores europeos que han querido hacer lo mismo. En el cuento original, todo queda explícito en los hechos.

Aranzadi es sagaz en su narrativa que, sin adoctrinar y sin dar la sensación de dogmatizar, imparte su lección magistralmente didáctica, sin que se respire ingenuidad en su exposición.

Unas breves noticias y los presagios son los flases que darán ambientación a la obra. Una palabra, un símbolo, dan paso para explicar el éxodo fang. Con ello, basta pasar a las notas adicionales para seguir aprendiendo al ver que, como si fuese otra narrativa, nos estamos deleitando con la información que nos da. Y la misma musicalidad que da título a la obra se percibe en pentagramas y en el sonido del tambor en todo momento en el apéndice. Luego viene el cuento narrado en fang seguido después de un breve vocabulario fang español.

El adaptador se ha mostrado, pues, muy espléndido en sus logros al conseguir, en un trabajo de apariencias tan sencillas, unos grandes estudios en un estilo convincente y sin postizos.

Cabe señalar que estamos ante una obra puramente tradicional donde cabrían elementos fuera de lugar, y Aranzadi, al modificar el texto original, disminuyendo la narrativa y aumentando el diálogo, ha conseguido destacar no solamente los rasgos típicos de sus personajes, sino también el ambiente que los rodea.

No quisiera hablar de un escritor como Aranzadi de modo frío. Pues lo que más me impresiona de su ser es esa forma tan callada en que nos da su lección de convivencia.

M. N. A.



REPUBLICA DE GUINEA ECUATORIAL



SIGNOS CONVENCIONALES

Capital de nación.....MALABO
Capital de provincia.....BATA
Cabecera de distrito.....Ebebiyín
Poblados.....Mongomeyen



COOPERACION
ESPAÑOLA

Autovía.....
Carretera principal.....
Carretera secundaria.....

Fuente de información cartográfica:
INSTITUTO GEOGRÁFICO NACIONAL

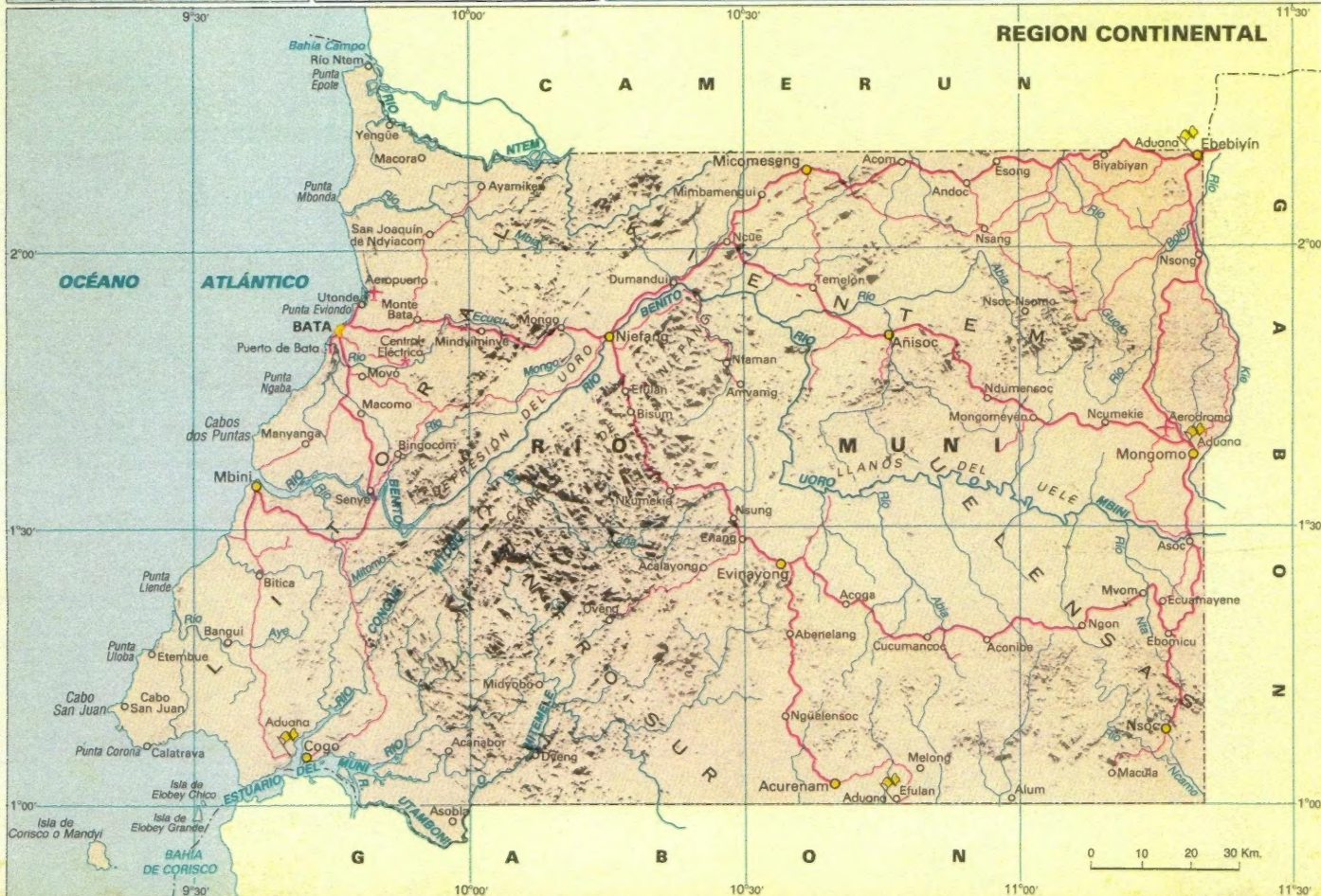
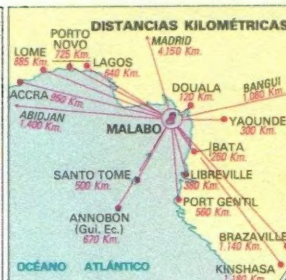


SUPERFICIE

Isla de Bioko 2.017,00 Km²
Región continental 26.000,00 Km²
Isla de Annobón 17,00 Km²
Isla de Corisco 15,00 Km²
Isla de Elobey Grande 2,27 Km²
Isla de Elobey Chico 0,19 Km²
Total de la República ... 28.051,46 Km²

POBLACION ESTIMADA

Isla de Bioko 125.000 Hab.
Región continental 175.000 a
200.000 Hab.
Isla de Annobón 500 Hab.
Isla de Corisco 170 Hab.
Isla de Elobey Grande 15 a 20 Hab.
Isla de Elobey Chico Deshabitada
Total de la República 325.690 Hab.
aprox.



Africa 2000

